Wissenschaftliche Beilage zum Programm des Humboldts-Gymnasiums.
Ostern 1888.

Über einige chansons de geste des Lohengrinkreises.

Von

Georg Osterhage.

BERLIN 1888.
R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
Hermann Heyfelder.

1888. Programm Nr. 61.

Auf den folgenden Seiten werden Lesern der altfranzösischen Epen zu zwei *chansons de geste* des *cycle des croisades* Bemerkungen und Erläuterungen ähnlicher Art geboten wie sie zu einer Reihe von Epen der Karlssage im 10. und 11. Bande der Zeitschrift für romanische Philologie von mir zusammengestellt worden sind. Nach dem Erscheinen des Rajnaschen Werkes über den Ursprung des altfranzösischen Volksepos mufsten Untersuchungen dieser Art leichte Ergebnisse versprechen. Das wurde damals von verschiedenen Seiten hervorgehoben. Früher war dieses Gebiet von deutschen Romanisten weniger beachtet worden. Den kürzesten Aufschlufs über den Stand der Frage scheint mir die folgende Stelle aus der Rom. XIII 599 (G. P.) zu geben: „*On peut trouver surprenant, au premier abord, qu'un tel sujet ait attiré les patientes recherches et les longues réflexions d'un Italien plutôt que d'un Allemand. Les Français, à vrai dire, ne l'ont pas négligé: c'est à notre pays qu'appartiennent surtout les prédécesseurs que M. Rajna rencontre sur son chemin, tantôt pour les accompagner, tantôt pour les combattre. Les Allemands, au contraire, chose assez étrange, ont fait très peu dans ce domaine, bien qu'ils aient, comme on sait, étudié et publié beaucoup de nos chansons de geste. Ils ont bien vu qu'il y avait dans notre poésie épique quelque chose de germanique („Je sens dans ces épopées le souffle des forêts germaniques" a dit Grimm. Simrock a vu le germanisme de plusieurs de nos poèmes, mais il ne l'a pas toujours bien compris), mais ils se sont contentés de remarques assez vagues et générales, et n'ont pas cherché à établir entre notre épopée et la leur des rapprochements dont M. Rajna a trouvé quelques-uns à fleur de terre et qui certainement, comme il le dit, s'offriraient en grand nombre à qui ferait des fouilles plus profondes.*" Einen erheblichen Beitrag zum richtigen Verständnis der Karlssage hat nach meiner Ansicht Feist geliefert in seiner Marburger Habilitationsschrift Zur Kritik der Bertasage 1885, in dem Exkurse über die mythologischen Motive welche man auf die Königin Berta und auf die Geburt Karls des Grofsen übertragen hat. Der Verfasser würdigt sowohl den Anklang des Namens, dessen Wert er indessen nicht überschätzt, als auch die mythischen Symbole nach den Resultaten von Grimm, Mannhardt u. a. In der Kritik (Litt. Centralblatt 1887 S. 1236) ist zwar geltend gemacht worden, dafs die von Feist verglichene Huldasage ein Produkt der gelehrten Thätigkeit des 16. Jahrhunderts sei, aber sie würde dann jedenfalls nach früheren mündlichen oder schriftlichen Versionen umgebildet sein. Wir können jedoch den Vergleich mit der Huldasage ganz entbehren und nach dem was schon jetzt über die mythischen Elemente im altfranzösischen Epos als feststehend angesehen werden darf, die Bertasage als die eventuell älteste vorliegende Form dieses Mythos betrachten, der dem Hause der Karolinger ungefähr denselben Ursprung giebt wie die Dichtung von der im Walde am Bache gefundenen Gemahlin des Königs Oriant dem Hause Bouillon, wie die Sage von dem Zusammentreffen im idäischen Hain dem Geschlechte des Äneas. Wenn nämlich durch die neuesten Forschungen dem germanischen Mythos durch die Inanspruchnahme des romanischen Volksepos ein weiterer Umfang gewonnen worden ist, so wird

dagegen der Inhalt seines Begriffes durch die Resultate der reifsten Arbeit Mannhardts (Wald- und Feldkulte, Berlin 1877) mehr und mehr verringert, indem der Verfasser zeigt, dafs ganz abgesehen von aller Urgemeinschaft die niederen wie die höheren mythischen Gebilde unter allen Völkern gleichartige Formen annehmen.

Der bei weitem gröfsere Teil dieses Aufsatzes mufste natürlich dem Baudouin de Sebourc gewidmet werden. Es sind zunächst die Charaktere der Hauptpersonen dann mehrere Einzelheiten zu besprechen. Um nicht wieder in einen mit Recht gerügten Fehler einer früheren Arbeit (*Si capisce che questo lavoro condensato deve avergli costato una fatica non piccola; ma lo studioso, per raccappezzarcisi, dovrà forse farne una non minore*, Boll. bibliografico 1885 S. 260) zu verfallen, habe ich hier reichliche Citate gegeben, die aufserdem bei der geringen Verbreitung der Boccaschen Ausgabe willkommen sein dürften. In Brunet (Manuel du libraire IV 1362) ist zwar die Zahl der Exemplare nicht angegeben, ich glaube zu wissen, dafs sie gering war und schliefse es auch aus der Bemerkung: *Il a été tiré 13 exemplaires de ces deux volumes en papier vél. fort dit de Bristol.*

I.

Die Einheit des umfangreichen Werkes ist gewahrt durch die Gegenüberstellung des Baudouin und seines Stiefvaters Gaufroi. Da das ganze Epos nur eine Reproduktion des Schemas der karolingischen Sagen ist, so versteht es sich von selbst, dafs der Dualismus der das Ganze beherrscht nur ein Widerschein des Verhältnisses von Roland zu Ganelon ist, wobei zu bemerken dafs für Roland schon in anderen *chansons* Helden wie Gaydon, Doon u. a. eintreten und ebenso für Ganelon andere Verräter. Es ist von Wichtigkeit, die Bedeutung dieses Gegenstandes für die Ökonomie des Baudouin hervorzuheben, weil wir hier die relativ vollständigste Systematisierung der Gegensätze und der Uneinigkeiten der Götterwelt in der Edda vor uns haben, welche allerdings bei der peinlich genauen Anknüpfung an christliche Vorstellungen verwandter Natur nur durch Betrachtung des gesamten altfranzösischen Volksepos wahrgenommen werden kann. Die Umwandlung dieses Zwiespalts der Edda auf Grund christlicher Anschauungen mufste sich selbstverständlich in der Weise vollziehen, dafs eine Täuschung auch eines etwa theologisch gebildeten Zuhörers oder Lesers möglich wurde, anderseits bewirkte die unbewufste Rücksichtnahme auf die eigentliche Quelle, ein den Dingen immanentes Assimilationsvermögen und wohl auch die religiöse Gesamtanschauung des Publikums, dafs der Verfasser sich alle Freiheiten in der Auffassung des Dogmas genommen hat die der Monotheismus irgendwie concedieren konnte. — In der Auffassung des Gaufroi scheint es mir nötig nicht blofs den Charakter der Verräter der Karlssage überhaupt zur Grundlage zu nehmen, sondern besonders auch solche mittelalterliche Sagen germanischer Herkunft von denen wir einen hervorragenden Typus im *Robert le diable* haben (Littré Hist. l. XXII 879 weist mit richtigem Gefühl die Beziehung des mythischen Helden auf Robert Court-heuse zurück). Das dürften Stellen wie die folgenden beweisen. B. de Sebourc I 237: *Gaufroi, qui tant fu postéis . . ., Car en son coer régnoit si fort li anemis, Qu'il les cuidoit sorvaintre, et vivre trestoutdis.* 238: *Et quant il fu montés en se plus haute branche; Li anemis d'enfer, où il avoit fianche, Le ravela si bas qu'il perdi sa poissanche, Et morut povrement, en souffrant grief pénanche.* Hier erscheint er als Gegenstück zu Sigmund, Doon, Huon, auch zu Saul und David. S. 245: „*Toudis ne sera mie Gaufrois si haut montez! Quant anemis ara faites*

ses volentés, Diex le ravalera, si que vous le verrés. 251: *Sen âme va rendant au déable d'enfer.* 288: *Puis c'uns hons à mal faire a pris son nourresson, Che sera grans merveillez se puis fait se mal non; Car adès anemis encante le larron, Tant qu'à fourches li fait avoir son gerredon.* II 168: *Li anemis li aide qui tant est angoiseus, En le fin sentira d'infer le bruïans feus.* 326: *A l'issir de Nimaie maisement se saina, As anemis d'enfer âme et corps commanda. Or, aproche le tamps ses maistres li faura.* 350: *Or, me rens au déable Lucifer et Kayn, Ebron et Belgébus et au fel Noradin; Tot adès m'ont aidiet à faire mon couvin, Encor m'aideront-il, car che sont mi cousin.* Als Baudoin ihn lange vergebens verfolgt klagt er „*Li anemi l'enportent, à sa devision* 373. Gaufroi selbst schreibt ihnen auch seinen Fall zu: *Le déable te fisent à Sebourc amaser* 388: *Or, m'ont si atrapet le déable* ... 384. Der erste Vers bezieht sich auf die Rettung des jungen Baudouin, welcher ihn später stürzt. Auch die guten Götter lassen ihre Lieblinge fallen für immer oder zeitweilig (Ztschr. XI 17). Diesem Verhältnisse entsprechend h a n d e l t nun auch Gaufroi. Von allen Verrätern des altfranzösischen Epos zeigt er sich am meisten als der ideal Böse. Das ist schon früher (Ztschr. X 257f.) kurz ausgeführt worden und es mögen hier nur einige besonders bezeichnende Stellen citiert werden. Die vorhin ans II 326 angeführten Zeilen beweisen, dafs er der Hölle förmlich mit den inneren und äufseren Zeichen der Gottesverehrung huldigt. Durch das ganze Gedicht zieht sich die Vorstellung, dafs er alles Unheil besonders durch den „Hort" anstiftet, welchen er für den Verrat seines Fürsten von den Sarazenen erhalten hat. In geradezu cynischer Weise preist Gaufroi selbst die Macht des Geldes, welcher allerdings nur Baudoin widersteht. Im letzten Zweikampfe sagt Gaufroi, dafs seine Freunde bald die Schranken durchbrechen und ihm helfen würden. *J'ai promis tant d'avoir à cheus que véés là, Sé vous aviés bien droit, n'i garririés-vous jà; Car argens fait le jeu, Chuis qui point d'argent n'a Treuve moult poy d'amis, on le scet de pièche a. Li avoirs que je donne, voir, morir vous fera* II 356. *Car il n'est riens qu'avoirs si ne face aveuler Et j'ai fait, par argent, mainte âme condampner* II 388. Man sieht, der Verfasser benutzt reichlich die Gedanken seiner Vorgänger aber er weifs allem und jedem eine besondere Schärfe, den höchsten „idealisirenden" Ausdruck zu geben. Ein Beleg für die hausbackene Moral die ihn, bei allen Ausfällen gegen den Klerus und überhaupt gegen die bestehenden Verhältnisse, leitet sind, abgesehen von den zahlreichen Sprichwörtern, welche er anführt, besonders auch die Stellen, wo von der Beichte und anderen einschlägigen Punkten die Rede ist. Ich werde bei der Betrachtung des Charakters seines edlen Helden noch Gelegenheit haben auf diesen Punkt zu verweisen (s. S. 10 ff.). Als Baudouin seinen Blick zu Yvorine erhebt (II 143) sagt der Dichter „wer in Baudouins Lage solches thut *Il oblige sen âme, et quanques il i a, Au déable d'enfer; sé repentance n'a Prise en confession: chuis poins le sauvera. Mais quis sus tel fianche vilain péchiet fera, Il double son mesfait. .I. autre point i a: S'il mort subitement, droit en enfer s'en va, Et chascuns ne scet mie s'il se confessera* II 144. Die Stelle läfst an dogmatischer Korrektheit nichts zu wünschen übrig. Für die Charakteristik des Gaufroi ist natürlich nicht dieser Passus sondern ein zweiter wichtig. Ein Neffe rät ihm vor dem entscheidenden Kampf mit seinem Stiefsohn: „*Sé croire me voiliés, ains demain la journée Averriés à. I. prestre vo vie recordée, Et l'absolution et prise et demandée; En serés plus hardis demain en le journée*". „*Tais-toi, che dist Gaufer, ... Ne me confesserai des mois né de l'anée, Onques prestres ne sot de mes péchiés denrée*" ..., *sé confessés m'estoie, par le mien sérement, N'aroie pas fianehe de vivre longement. Quant li hons doyt morir, le confession prent*" II 349.

Dem entspricht auch seine Anschauung vom Jenseits. Als bei der Belagerung von Nimaye die Opfer seiner Grausamkeit, Frauen und Kinder, welche er von den Wällen stürzen läfst, ihm zurufen: „*Gaufrois nous t'appellons, par devant Jhésu-Cris, Au jour qu'il avera son jugement assis*“, antwortet er ihnen „*Jà n'i serai oïs! Pensés de l'appeller; n'en donne. I. parésis: Car je n'ai nient plus d'âme comme a. I. soris*“ I 107. Besondere Beachtung verdient der Umstand, dafs er nicht nur wie die Verräter der Karlssage es versucht, den Kaiser bezw. König von Frankreich durch Gift zu beseitigen sondern den Mord auch wirklich ausführt. *Dont va avoec le roy, li traître disner Et a quis. I. venin pour le roy enherber, Qu'il avoit pourveu, si vint d'outre la mer; En le coupe du roy li va, li glous, geter Et li rois but du vin qui ne s'en pot garder. Si tost qu'il ot béut, commencha à trembler Et a dit à Gaufroi: „je ne puis plus durer, Je ne sai qu'il me faut?“ lors se prist à lever, En une chambre fuit: si comme ens dut entrer, Chéi enmi le chambre; puis ne pot relever.* II 324. Von dieser Eigenschaft der Verräter war die Rede in meinen Bemerkungen zu den betreffenden Stellen des Gaydon (Ztschr. XI 16), ebenso von dem Hort derselben. In bezug auf den letzten Punkt möchte ich noch einmal an die Anschauungen der Edda über das Unheil, welches das Gold in die Asenwelt bringt und an die Simrockschen Erläuterungen dazu erinnern. Die religiösen Ansichten erklären sich bei dem Schützling der Hölle von selbst. — Wie gesagt, ist das vorstehende zum Teile nur eine Ausführung dessen was ich über die Verräter in der Karlssage (Ztschr. X 256) gesagt habe. Ich habe damals einen Fehler gemacht, indem ich gewissermafsen eine Beziehung zwischen dem Wesen der Wanen und dem Namen Ganelon voraussetzte oder suchte. Die Ableitung des Namens bei welcher mir ja weiter kein Verdienst gebührt als dafs ich die offen liegenden Fäden, welche hier zur Edda, dort zu den Italienern führten verknüpfte scheint mir auch jetzt noch von aufserordentlicher Bedeutung für das Wesen der Verräter zu sein, so gut wie die Namen der Wochentage für das Dasein einer deutschen Götterwelt. Aber der Name Wenilo mufste erst wieder „historisch“ werden und ohne Erinnerung an das Heidentum getragen werden können bevor er sich zur Verwendung im Epos eignete. Sonst müfste man doch zu irgend einer Zeit in der Entwickelung der Karlssage bewufste Umformung des Mythos voraussetzen, und das scheint mir eine nicht zu beweisende Annahme. Darin liegt auch wohl der mehrfach wiederholte Hauptfehler, welcher der Arbeit von H. E. Meyer über Roland eine so herbe Kritik zugezogen hat. Man wird im übrigen nach den Forschungen Rajnas nicht mehr fehlgehen, wenn man behauptet, dafs in der genannten Abhandlung viel mehr Wahrheit lag, als ihr vordem zugesprochen wurde (vgl. Nyrop Heltedigtning 380).

Baudouin de Sebourc gehört dem *linage du Chisne* an, dem Geschlechte dessen Ursprung nach dem Volksglauben unzweifelhaft im Mythos wurzelt (Germania I 418 ff.), welches gewissermafsen als eine Offenbarung Gottes auf Erden dessen Ziele fördern sollte. Daneben geht Baudouin als Gegenpart des von der Hölle gesendeten Gaufroi, als Herakles, als Alexikakos in ewigen Wanderungen durch die Welt. „Aus eitel Kampf und Mühsal webtest du Mein irdisch Los, und wie des Ringers Stunde Am Tag der Spiele ging mein Leben hin.“ Das läfst sich mit christlichen Anschauungen allerdings vereinigen wie die altgermanischen Feste mit dem Geburts- und Auferstehungsfeste Christi verschmolzen sind. Die Zauberworte *linage du Chisne* wirken für Baudouin Wunder, sie sind gewissermafsen der niello der seine göttliche Herkunft der Welt kundgiebt. Die Tochter des Grafen von Sebourc sagt ihm der wie Ödipus seine Herkunft nicht kennt: „*Car chertes vo corps est venus de si haut lin, C'on ne vous oze dire qui sont*

vostre cousin I 161. Als der Graf von Flandern über die Heirat seiner Schwester ganz entrüstet ist sagt ihm der Herr von Sebourc: *Car c'est li plus gentis, qu'onques de pain mengua . . . Et si fu chius ses onclez c'uns chisnes amena; Cousins est Godefroi . . .* I 175. Der Graf ist ganz entzückt über diese Verbindung (*Or sui plus eureus, que mes corpz ne cuida*) und tritt sogleich eine lange Fahrt an, um den Schwager zu versöhnen. Baudouins Sohn und sein Ebenbild möchte von seinen Verwandten anerkannt werden, „*Qui sont li plus gentil de tout che firmament, Dou linage le Chisne qui à chainne d'argent Conduisi le batel par le mer longement* II 214, vgl. 391. Dem Glücke, einem solchen Stamme anzugehören, entspricht aber auch Baudouins persönliches Verdienst und seine persönliche Kraft. Zur Schilderung dieser Idealfigur verwendet der Dichter Erinnerungen an die Heroen der Karlssage und des Artuskreises, er konnte natürlich kaum darüber hinausgehen. Seine übermenschliche Kraft und Schönheit wird oft erwähnt und die letztere kommt ja auch in allen seinen Thaten zur Entfaltung I 29, 86, 88, 91, 194, 198, 212 u. s. w. Wie er als Herakles, Sigmund, Siegfried erscheint so nennt ihn sein Feind Gaufroi umgekehrt *che déable qui a ma chité conquestée. Il n'est pas homs morteus, ains est choze faée* I 279. Sein ewiges Wandern, wie es dem Sonnengotte zukommt, betont der Dichter mit gröſserem Nachdruck als es anderswo geschieht. Als Poliban-Brandon sagt er würde jetzt ein ruhiges Leben führen, weint Baudouin und antwortet: „*Ne vous voel destourner de vostre bon pensé. Je demourasse ou vous, sachiés en vérité, Mais i a, che savés, mon serrement juré D'aler en un voïaedse, dont j'ai trop arresté; Et quant je averai mon message conté, G'irai en Babilone, car ensi l'ai juré. Et quant j'arai tout fait che que vous ai conté, Si me convient aler en si lontain régné Que jou aie ma mère et mon père trouvé; Car onkes ne les vi en jour de mon aé! Ensi arai-je à faire tant que j'arai duré*“ II 64. Auch seine Mutter beklagt das harte Schicksal ihres jüngsten Sohnes: „*Sainte Vierge loée, Onkes mes fiex n'i ot. I. soel jour arrestée Qu'adès ne fust en gerre et en grande mellée*“ II 394. Wie Karl der Groſse wird er unmittelbar oder durch Hilfe der Engel von Gott beraten und unterstützt. Ein Engel ist der Löwe, welcher ihm die Stadt Abilant erobern hilft (I 151, II 136). Aber schon als Kind wurde er von einem Engel vor Gaufroi gerettet, als sein Leben davon abhing ob er Goldstücke oder Äpfel wählen würde (*Vers le bachin à l'or a les. IIII. dois mis . . . Quant Jhésu-Cris y a . I . sien angèle tramis, Que Diex i envoïa de son saint paradis; Pour cel enfant sauver: car fait l'a Jhésu-Cris Pour estre souverains de tous les plus hardis C'onques fuist en ce siècle. De Diu fu establis, Pour maintenir le règne où il fu surrexis* I 32. Wie nur Sigmund das Schwert aus dem Stamme, der Weltesche, ziehen kann, so kann auch nur er als *fleur de chevalerie* gewisse Thaten vollbringen, z. B. das h. Blut befreien, welches der Löwe auf dem Berge im Gebüsch neben einem immergrünen Olivenbaum bewachen muſs *Tant que par là venroit li mieudre chevalier Qui onques portast armes, né monta sour coursier, Li plus preus de che monde, sans faute et sans trichier, Et de condition loïaus, sans fourvoïer* I 149. Leicht kann man unter Baudouins Thaten zwölf als die hervorragendsten herausschälen: 1. Er erkämpft sich Blanche durch Zweikampf mit ihrem Bruder, der zwar etwas spät erfolgt, aber zur mythisch-epischen Tradition gehörte; 2. er kämpft gegen den Frauenräuber Grafen von Clarves I 210 ff.; 3. er schafft die *mauvaise coutume* in Lusarches ab; 4. er besteht wunderbare Kämpfe im Orient und versetzt den Berg von Thir (nach M. Polo); 5. er erlöst die Yvorine; 6. er besucht wie Herakles, Orpheus u. a. die Unterwelt (vgl. Grimm M.[4] 674); 7. er besucht das Paradies *terrestre* und holt die Federn der Sonnenvögel zu einem Gewebe für das Schweiſstuch der

h. Veronika II 55; 8. er kämpft mit dem Löwen; 9. er erwirbt das h. Blut für Boulogne, Brügge und Fécamp; 10. er allein erobert Abilant mit Hilfe des Löwen und befreit die Gefangenen, u. a. seinen Bruder Esmeret; 11. er überwindet den Verräter Gaufroi; 12. er ringt mit seinem Sohne, welcher Mifsverständnisse im Orient veranlafst hatte, und versöhnt alle Christen daselbst behufs neuer Unternehmungen gegen die Heiden. Diese Fülle von Handlungen ist ohne grofsen Zwang in die vier mythologischen Schemata eingefügt (Ztschr. XI 4). Während z. B. der Verräter seine Bekämpfung des verfolgten Stiefsohnes in Europa fortsetzt läfst der Dichter den letzteren nach dem Orient ziehen, wo er zugleich Gelegenheit findet, sich als Stammesheld auszuzeichnen I 298 ff. So gewähren diese Schemata hier in der Überfülle des Stoffes einen ganz vorzüglichen Überblick. An I und II (Verfolgung in der Jugend und Kampf gegen den Verräter) schliefsen sich alle Befehdungen zwischen Baudouin und Gaufroi, ferner alles was Gaufroi gegen die anderen Glieder der Familie, Rose, Gloriant und Alexandre, Esmeret, Ydain und Wistace Feindliches unternimmt. Hierher gehören also auch die wiederholten Belagerungen von Nimaie, die Vorgänge in und vor Lusarches, die Kämpfe der Familie des Schwanenritters mit dem Könige von Frankreich, die Leiden der einzelnen auf ihrer Flucht nach dem Orient u. s. w. Denn der Dichter „idealisiert“; alles wozu ihm seine Vorbilder irgendwie eine Handhabe bieten zieht er heran um den Stoff zu erweitern und interessant zu machen. Wie im Aiol ist hier der letzte Kampf zwischen den Helden des Lichts und der Finsternis bis gegen das Ende des Werkes verschoben, jedenfalls um die Zahl der Kämpfe und Abenteuer zu vermehren, vielleicht auch, was schliefslich auf eins hinauskommt um jenen S. 4 erwähnten Dualismus besser hervortreten zu lassen. Das dritte Schema — Gewinn einer Frau durch Kampf mit dem Bruder oder Vater, durch Belagerung einer Stadt oder eilige Flucht aus dem Lande, nach der Art wie Gerda und Brunhild gewonnen werden, — wiederholt sich nicht weniger als fünfmal in den Episoden Baudouin-Blanche, Baudouin-Yvorine, Esmeret-Elienor (I 135), Povres Pourvéus-Ludiane, Baudouins Sohn-Oriande (II 396 ff.). Alle Mittel mit welchen die Jongleure derartige Episoden zu beleben wissen sind dabei vom Dichter erschöpft. Ebenso oft erfolgen auch die echt mythischen Trennungen, nur bei dem Bastard de Sebourc ist der Verlauf etwas dunkel, weil der Verfasser gegen Ende seines Werkes die Entwickelungen ziemlich schnell sich folgen läfst und dadurch einige Unklarheit hervorbringt. Im älteren Texte II 444 heifst es: *Oriande, la belle, o son seignor ala*, und es ist dann nicht weiter von ihr die Rede. In dem jüngeren Texte scheint die Trennung dagegen ziemlich klar angedeutet: *Li Bastars de Sebourcq Oriande espousa; Moult fu grande li fieste que adont on mena*; *I. mois dura le court et puis se désevra. Li Bastars de Sebourcq le congiet demanda Et trestous ses amis*.. (Lücke im Texte) *son père baisa; Trestous ses trente frères en Egipte mena* II 437. Da Yvorine von dem Löwen oder Engel verschlungen oder entführt wurde, so mufs sich Baudouin nicht der gewöhnlichen Trennung sondern einem Einsiedlerleben als Bufse unterziehen. Bekanntlich sind die Fahrten nach dem Orient, der Aufenthalt in Einsiedeleien, wie auch langes Kerkerleben Symbole für den Tod (Müller in der Germania I 418 ff. und in den niedersächsischen Sagen, Anhang). Dieses Einsiedlerleben des Baudouin dauert sieben Jahre (Hermites fu. VII ans II 254). Ebensolange war das Blut Christi verloren bezw. in der Gewalt des Löwen (I 2) und wurde die Stadt Abilant von dem Löwen belästigt. Schon früher war diese Stadt sieben Jahre belagert worden, bis Baudouins Vater die Feinde schlug (I 39). Dieser war sieben Jahre in der orientalischen Gefangenschaft (I 66 nach

dem ganzen Zusammenhange), auch die Haft seines Sohnes Esmeret und seiner Frau dauert so lange (I. 118). Poliban-Brandon weifs französisch: *I. renoiés de Franche. VII. ans i demora, Qui li aprist Fransois, si que bel en parla* I. 309. Yvorine lachte nicht *Il a. VII. ans et plus* I. 349. Später (I. 362) sagt sie allerdings, wohl des Reimes wegen: *Chuis qui j'ai atendut des ans a plus de dis.* St. Brandons Irrfahrten dauern in der ursprünglichen Sage ebenfalls sieben Jahre (Schröder 12: *Tu autem ... habes unum in tuo itinere annum: adhuc restant sex;* 21 *septem anni peregrinacionis vestre, Post VII vero annos*); im Baudouin können sie als Episode nicht so lange dauern, übrigens ist keine Zeit angegeben. Nach dem Zusammenhange dauern die Fahrten des Grafen von Flandern und des Herrn von Sebourc sieben Jahre II 93. Wenn sieben Jahre offenbar nicht ausreichen, so nimmt der Dichter Vervielfältigungszahlen z. B. 14. Solange lebte Baudouin in Sebourc (I 76). Nach I 172, 176 dauern auch die Fahrten des Grafen von Flandern vierzehn Jahre. Jedenfalls heifst es II 107 mit Recht *Encore estoit la belle en Nymaie en prison, .XIIII. ans i fu Blanche,* während I 287 freilich gesagt wurde: *Car en prison sera.* X. *ans et quatre mois.* Baudouin de Beauvais sagt von sich *Il a. XXVIII. ans n'ous le corps desvestu, Que adès tout je n'aie en mon hauberc géu. En prison et en charcre m'ont li paien tenu* II 158. Es bedarf wohl keiner weiteren Belege um die Bedeutung der Siebenzahl festzustellen. Sie wird fast ausschliefslich gebraucht, wenn die Dauer einer Fahrt nach dem Osten, einer Einkerkerung oder des Einsiedlerlebens angegeben wird. Bekanntlich haben Mannhardt und andere früher angenommen, dafs schon die ursprünglich nördlicher wohnenden Indier einen Winter von sieben Monaten gekannt hätten und dafs diese Zahl noch in der Zeit der Vereinigung der Stämme ihre Bedeutung erhalten hätte. Von dieser Meinung, deren Richtigkeit ich nicht prüfen kann, ist man wohl vielfach abgegangen und jedenfalls läfst sich in der germanischen Mythologie das Vorkommen dieser Zahl erst ziemlich lange nach Einführung des Christentums nachweisen. Darum kann sie aber doch sehr wohl bei mythischen Symbolen verwandt werden, so gut wie christliche Heilige Züge von germanischen Gottheiten angenommen haben und geradezu für solche eingetreten sind. Und insofern kann ich das Resultat meiner Beobachtungen dahin zusammenfassen, dafs die Siebenzahl der Jahre den betreffenden Vorgang stets um mich so auszudrücken in argen Verdacht des Mythos bringt. Man wird nicht leugnen, dafs das für die aus dem Baudouin zusammengestellten Beispiele zutrifft (vgl. S. 10), ebenso für die aus den karolingischen Epen entnommenen. Sonst ist die heilige Zahl auch in mythischen Gebräuchen neben der Drei- und Neunzahl häufig genug. Von Jahren ist allerdings seltener die Rede. Es wird ein Notfeuer aus siebenerlei Holz angezündet; siebenmal läuft man am ersten Mai um Haus, Hof und Scheune; ein Kind unter sieben Jahren mufs Kornähren opfern; ein Baum dem die erste Frucht gestohlen wird, trägt erst wieder in sieben Jahren, der Genufs von siebenerlei Speisen bewirkt Gesundheit und verhindert Geldmangel, eine Rute mit sieben Zweigen vom Schäfer dem Eigentümer überreicht bringt dem Vieh Gedeihen (Zusammenstellung im Register der deutschen Opfergebräuche von Ulrich Jahn). Eine direktere Bezugnahme auf den Jahresmythos hat, was Grimm M.[4] 149f. mitteilt. „Nach dem Volksglauben fährt mit dem zündenden Blitz aus der Wolke zugleich ein schwarzer Keil tief wie der höchste Kirchturm in den Erdboden nieder. So oft es aber von neuem donnert, beginnt er der Oberfläche näher zu steigen, nach sieben (neun) Jahren ist er wieder oben auf der Erde zu finden." Nach der Edda wird Thors Hammer von einem Riesen entwendet und acht Meilen tief in die Erde verborgen. „Das hängt unverkennbar zusammen mit

dem angeführten Volksglauben, der Donnerkeil fahre tief in die Erde und brauche sieben (neun) Jahre um wieder auf die Oberfläche zu rücken, er steigt gleichsam jedes Jahr eine Meile aufwärts." Merkwürdigerweise ist der später zu erwähnende unterirdische Gang, der sieben Jahre die Verbindung von Abilant mit der Aufsenwelt vermittelte auch sieben Wegstunden lang. Eine gleiche Entfernung wird auch noch II 157 angegeben im Feldzuge. — Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, dafs die Bedeutung der Siebenzahl nicht aus dem Rolandsliede herrühren kann. Die Navigatio S. Brendani wo sie wiederholt vorkommt und zum Wesen des Ganzen gehört ist jedenfalls älter als der Oxforder Text. Sie entstand nach Thomas Wright in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, ist aber ohne Zweifel noch älter, da drei Handschriften in das 11. Jahrhundert zurückgehen und eine nach Hardy, descriptive catalogue I 159 sogar in das 9. Jahrhundert (S. Rom. Stud. I 555). Auch die Sagen oder Berechnungen über die Flucht des Kindes Jesu und den siebenjährigen Aufenthalt in Ägypten sind älter. Vor allem aber ist denn doch der eigentümliche Gebrauch im Rig-Veda nicht zu gering anzuschlagen und die Hypothese von Mannhardt und Simrock behält noch immer ihren Wert, wenn man folgendes erwägt. Die Zahl sieben kommt im Rig-Veda vielleicht an achtzig Stellen vor. Sie ist, wie Zimmer (Altindisches Leben 5) sagt, einfach eine Bezeichnung der unbestimmten Vielheit. Die „sieben Ströme" werden oft genannt; aber auch u. a. die sieben Weltgegenden, die sieben in den Jahreszeiten opfernden Priester, die sieben Götter R. V. II S. 465 Grafsmann, das siebenköpfige Gebet S. 477, die sieben rauschenden Stimmen (des mit Milch übergossenen Somatrankes) I S. 525, der Erde sieben Stätten (I 22), die sieben von Indra zerstörten Burgen (I 63), wobei nicht zu vergessen ist, dafs Mannhardt mit grofser Energie früher die Identität von Indra und Thor behauptete. Beliebte Multiplikationszahlen sind drei und sieben (Zimmer 348). Sieben-Indien wird das durch die Flüsse des Penjab und den Indus in sieben Gebiete zerteilte Land genannt (21). Dafs von Monaten und Jahren diese Zahl im Rig-Veda so gut wie gar nicht gebraucht wird, dürfte vor allem seinen Grund darin haben, dafs derselbe Götterhymnen und keine Epen enthält. Darüber kann kein Zweifel sein, dafs in den ursprünglichen Sitzen des Volkes der Winter länger war als der Sommer, was zu der Simrockschen Annahme von den sieben Monaten des nordischen Winters stimmen würde. Von sechs kalten Monaten ist noch im Atharvaveda die Rede (Zimmer 42), auch von sieben Jahreszeiten. Nach dem Winter (himā) als der längsten war ursprünglich das Jahr benannt, wie im germanischen Norden (vgl. ib. Anmerk.). — In unserem Gedichte I 361 arbeitet eine Dame sieben Jahre an einem Mantel. Das pflegen sonst Feen zu thun auf einer mythischen Insel (Schröder, Glaube und Aberglaube 89). Die Zeit stimmt nicht genau zu der entsprechenden Arbeit der Penelope, wohl aber, nebenbei bemerkt, zu dem Aufenthalte des Odysseus bei Kalypso (Preller II 459).

Aus dem Charakterbilde des Baudouin scheint mir ein Zug ausgeschieden werden zu müssen, der ziemlich offenbar einem heterogenen Mythengebilde angehört. Er betrifft sein Jugendleben in Sebourc. Die Zeitangaben sind zu lächerlich, die Zahl dreifsig gegen zehn im Hugues Capet zu komisch übertrieben, um glauben zu lassen, dafs der Verfasser hier etwas Erlebtes erzählen wollte. Er konnte, er mufste ja betonen bei seinem faustischen Helden, dafs „zwei Seelen in seiner Brust wohnten", aber wozu dieser Unsinn, da er doch sonst in allen anderen Dingen, z. B. was Staatswesen und Religion anbetrifft, beinahe mit moderner Nüchternheit beobachtet und urteilt (vgl. u. a. I 202, 277)? Die I 75 gegebene Schilderung, die beinahe den Ausgangspunkt jener spanischen Sage zu bilden scheint welche getragen von dem Genius Mo-

lières und Mozarts die Runde um die Welt gemacht hat, hätte nun, sollte man meinen, dem im Spotte so beredten Verfasser eine treffliche Gelegenheit zu satirischen Bemerkungen über den sittlichen Standard in der Gegend von Valenciennes, dem Hennegau u. s. w. geboten. Merkwürdigerweise macht der Dichter aber davon so gut wie gar keinen Gebrauch. Ebensowenig thut es der Hugues Capet, an welchen die Stelle zunächst erinnert (v. 68—73, 176—186, 219—224, 235—243).

Man wird also davon absehen müssen, hier ein blofses Übersprudeln der satirischen Laune des Dichters zu suchen. Zum Charakter des Baudouin als eines Helden, dessen Vorbilder in Roland, Gottfried von Bouillon und ohne Zweifel auch in Perceval zu finden sind, pafst der angeführte Zug ganz und gar nicht. Man denke, dafs derselbe Held später immer ein Werkzeug in der Hand des Himmels ist, um das Gute auf Erden zu fördern und das Christentum zu verbreiten. Die Episode ist aber auch keine Satire auf den ganzen Geist des christlichen Mittelalters. Im einzelnen von spitzer Zunge und boshaft, denkt der Verfasser nicht daran ein allgemeines, sittliches Chaos, ein Zusammenbrechen der Grundlagen der mittelalterlichen Kultur zu schildern. Er hält fest am Dogma (P. Paris in d. Hist. lit. XXV 589 *on y voit une foi robuste dans les dogmes religieux, dans l'efficacité de la confession et de toutes les pratiques recommandées par l'Eglise romaine*) und ist von der hohen Bedeutung des Priesterstandes durchdrungen (I 262). Ein späteres Versehen des Helden ähnlicher Natur (II 143: *Si grant samblant d'amour là endroit li (Yvorine) monstra, Que Blanche, sa moullier, du tout en oblia. — Ordènes de mariage, chertes ch'est. I. biaus nons! Qui bien ne le maintient il vaut pis que larons*) büfst er durch einen siebenjährigen Aufenthalt in der Wüste, nicht ganz so hart wie der h. Brandon seinen geringeren Fehler (II 73). Nach dem ganzen Eindruck den die Lektüre der betreffenden Seiten macht scheint mir die Annahme, dafs der Dichter die christliche Moral und den kirchlichen Glauben verhöhnen wolle ausgeschlossen, wenn er auch manchmal seine Grundsätze mit einer gewissen Bouffonnerie vorträgt. Auf diese Weise läfst sich jenes disparate Element nicht erklären.

Wenig annehmbar erscheint auch die folgende Lösung dieses Rätsels. Sowohl im Hugues Capet als im Baudouin erscheinen die betreffenden Partieen später wo die junge Generation den älteren Rittern beisteht als Nachahmungen des Gui de Borgogne (Vgl. H. C. 2608—2632, 2648 ff., 2686 ff., 2776 ff., B. de Sebourc II 422—424. Der Irrtum der älteren Ritter, welcher im Gui de Borgogne nur kurze Zeit dauert und keine Kämpfe unter den Christen herbeiführt, ist im Baudouin allerdings weiter ausgeführt und endigt in einer Weise die nicht gerade sehr geschmackvoll aber vielleicht alten Sagen (Hildebrandslied) entlehnt ist. Man könnte nun denken, dafs die Verfasser beider Gedichte oder, wenn sie beide von einem Dichter herrühren, dieser erfindungsreiche Kopf, da er auf legitimem Wege einen solchen Succurs schwer herbeischaffen konnte, zu diesem operettenhaften Auskunftsmittel gegriffen habe. Ich glaube nicht, dafs dem Leser des altfranzösischen Volksepos diese Hypothese besonders plausibel erscheinen wird. Ich bin der Ansicht, dafs wir hier abgesprengte Teile von einem gröfseren mythischen Cyklus vor uns haben, die ursprünglich der Lohengrinsage ganz fremd waren. Und zwar führt mich die geographische Lage der betreffenden Örtlichkeiten dahin, sie mit dem im Ardennerwalde lokalisierten Mythos von den Haimonskindern in Verbindung zu bringen. Dafs diese Eigenschaft ursprünglich zu dem Wesen der vier Brüder gehört hat, glaube ich in meinen Bemerkungen zum Renaut de Montauban (Ztschr. XI 202) wahrscheinlich gemacht zu haben. Dafs der an Reminiscenzen so reiche,

jedenfalls sehr belesene Verfasser des Baudouin die Sage von den Haimonskindern gekannt hat, scheint an und für sich sehr nahe zu liegen und dürfte auch durch manche Stellen seines Werkes erwiesen werden. Die ganze Situation bei der Belagerung von Sebourc, welches Baudouins Sohn mit seinen Brüdern verteidigt, scheint der Belagerung von Montessor und Montauban nachgebildet zu sein (II 215 ff.), besonders von dem Eingreifen des Königs an. Die in Paris gefangenen Verwandten der Belagerten sollen offenbar ungefähr die Rolle des alten Haimon übernehmen. S. 288 wird Maugis erwähnt (*Car miex l'ai enchanté, si ait m'dme pardon, Que Maugis n'enchanta l'empéreour Charlon*). Die Reden und Drohungen des Königs (233) könnten auch Karl vor Montessor in den Mund gelegt werden. (Vgl. u. a. *Je croi qu'il a estet a Toulette, le grant. Ch'est par art de déable qu'il va gens enortant! Or, m'a miex desceüt que personne vivant*). Durch die „bove von Bavai" (234) bereitet man den Belagerern auf natürlichem Wege Überraschungen wie sie etwa Maugis durch Zauberkünste herbeiführt. Der in Sebourc drohende Mangel an Lebensmitteln (235) erinnert an die so realistisch gehaltene Schilderung der Hungersnot in Montauban (Ausg. von Michelant 346 ff.). Bekannt ist, dafs die Haimonskinder sich zu Zeiten besonders in der uns erhaltenen Version grofser Sympathieen am Hofe Karls erfreuten. Auch der Bast. de Sebourc scheint am Hofe König Philipps nicht unbeliebt zu sein, das geht klar genug aus der Vermittelung des Erzbischofs von Rheims hervor (240). S. 238 sagt Gaufer zum Könige *Voleis vir le coistron*, und einige Zeilen weiter macht ein Ritter der Mutter und dem Belagerten selbst die ärgsten Vorwürfe, die hier nicht alle wiederzugeben sind, und fährt dann fort: *Nes scés quelz fieux tu es, si te dois bien haïr! La proie te calens, si te ferrai jehir Que tu l'as déroubée, à bonnes gens mourdrir.* Nach diesen Stellen müssen dem Verfasser auch diejenigen Versionen der Renautsage bekannt gewesen sein, in welchen die Brüder beinahe selbst glauben, dafs sie die Bezeichnung *coitrart* oder *corcion* verdienen und an ihre Mutter darauf bezügliche Fragen richten (Bekker Fierabras, Einl. v. 532, 538). Die letzten Verse könnten einen Anklang an die Räubereien Renauts enthalten. Die Rede des Königs (239: *Et li roys des Fransois, qui le Bastard veioit, Pour tout le plus hardi du monde le prisoit; Si a dit coiëment que sé il le tenoit Que pour homme vivant, il ne le penderoit: Car trestout chil qu'il fait, il le fait sour sen droit*) enthält gewissermafsen eine Kritik des Verfahrens des Karl im Renaut. Man denke etwa an die grofse Scene, wo Karl den gefangenen Richard durchaus hängen lassen will. Anderseits will Philipp ihnen ebensowenig verzeihen als Karl jenen (*Miex ameroie a perdre. IIII. de mes chités, Que jamais devers euls je me fuisse acordés* 241). Ein recht auffälliger Zug im Renaut de M. ist das Unternehmen der Belagerten gegen Karls Zelt, welches sie niederreifsen, indem sie die Taue zerschneiden und die Pfosten zu Boden werfen (Michelant 292 ff.). Eine Nachahmung in folgenden Versen scheint mir unverkennbar: *Mais enchois que le rois fust du mengier levés, Issi hors du chastel li Bastars redoubtés Et si s'en vint courant à loges et as trés: Il décope les cordes, s'a les brehans versés Et s'en a. XVIII. que mors que afolés* 241. Vor dem tragischen Verrat und Überfall in Vaucouleur wird von den Haimonskindern gesagt, dafs sie mit wunderbar schöner Stimme sangen (Michelant 175). Eine etwas erweiterte aber augenfällige Nachahmung der betreffenden Stelle enthalten folgende Verse: *Lors commenche à canter une canchon de pris, Qui fu faite d'amours, d'amies et d'amis: Tant gracieusement en a le chant empris, Que sé che fuist. I. angle, venus de paradis, Ne péust nulz vrais coerz estre plus resjoïs Qu'à escouter le vois, et le chant, et les dis. . . . Ensi que Bauduins s'esbanie ensément, Li sali li agais en criant hautement* . . . I 162. Die Worte: *Pour nous à*

gouverner le pière porteroie ... je sui grans et furnis, S'un autres a. V. sols, j'en gaingnerai bien. VI. (I 204) müssen jedem Leser den Aufenthalt Renauts in Köln ins Gedächtnis zurückrufen. Endlich finde ich eine allerdings freie und selbständige — wie sie dem Verfasser sehr wohl zuzutrauen ist — Umformung des bekannten Passus in welchem Karl seine Jugendzeit erzählt und sagt dafs die zwölf Pairs ihn schon einmal hätten ermorden wollen in den Worten mit welchen Gaufroi des Königs Tod den Rittern ankündigt: *Seignour, che dist Gaufer, à moi entendés cha; Je tieng les. XII. pers, car on me recorda Que d'enherber le roy chascuns sa foi jura* 326. Hier liegt ja freilich auch die Möglichkeit nahe, dafs der Dichter diese Reminiscenz aus einer anderen Quelle festgehalten hat. Nach diesen Einzelheiten und besonders nach dem allgemeinen Eindrucke, den die Belagerung der Söhne Baudouins in Sebourc macht, glaube ich annehmen zu dürfen, dafs diese ganze Episode der Belagerung von Montessor-Montauban nachgebildet ist, dafs der Verfasser, keck wie er ist, das was die Haimonskinder in der Unterredung mit ihrer Mutter fürchten, als wirklich hingestellt und die Zahl der Söhne grotesk vermehrt hat, vielleicht nachdem die geringere Erweiterung der Zahl im H. Capet Glück gemacht hatte. Denn auch die ursprüngliche Form der Sage von dem Unhold der in diesem Gedichte in der bekannten Weise den Hennegau heimsucht, glaube ich als Teil der Renautsage betrachten zu müssen. Aufser den uns erhaltenen Versionen des Renaut waren den Verfassern jedenfalls auch die älteren in den Ardennen heimischen Traditionen bekannt. Ob nun die Unenthaltsamkeit des Baudouin mehr der ersten Schicht, dem ursprünglichen Mythos von den auf dem rheinischen Schiefergebirge hausenden Dämonen (Ztschr. XI 201) oder den späteren Entwickelungen der ins Ritterepos übertragenen Sage entnommen ist, kann ich allerdings nicht entscheiden, ist auch für den vorliegenden Zweck, wo es sich darum handelt aus dem Charakter des Baudouin ein fremdes durch die geographische Lage hineingetragenes Element zu entfernen von keiner oder geringer Bedeutung.

II.

Aufsergewöhnlich wichtige Einzelheiten finden sich in diesem Werke. Besonders hervorzuheben sind die Erzählungen von den beiden Raben und von den im Gewitter erscheinenden Dämonen. „*Frèrez, dist la pucelle, entendez à moi cha; Je vous prie merchi, pour Mahom qui tout a, Sé j'ai estet en Franche, .I. déablez m'i porta ... L'autrier, hors d'Abilant m'en aloie jouer, Par dedens. I. vergier, qui moult fait à loer; Ensi com je cuidoie au palais retourner, Vinrent doy noir corbaut mon corpz avironner; Tout en l'air me levèrent, et m'alèrent porter Droitement en enfier, où ne fait mie cler. Là trouvai le mien père, c'on avoit fait bouter Dedens une caudière de plonc à couveter; Et si vi Brohadas, le jone bacheler. Mes pères vous salue; par moi vous fait mander, Sé vous volez jammais l'âme de lui sauver, Vengiés l'âme de lui sus la gent d'outre-mer, Que li déable ont fait de chà mer arriver. Et quant j'alai mon père le congiet demander, Li corbaut me levèrent: si m'alèrent porter Droitement à Nimaye, me laissièrent ester; ... Dit vous ai veritet, sans mensoingne conter, Je ne sui pas taillie de telz bourdez trouver* I. 537. Die letzten reizenden Verse deuten uns an, wofür der Dichter solche im Volksmunde cursierende Erzählungen hält. — Diese hochinteressante Mitteilung wird reichlich beleuchtet durch andere Wunder gleicher oder ähnlicher Natur. Dafs der Rabe als Vogel Wodans oder auch ohne Beziehung auf den Gott als Bote der Unterwelt galt, erhellt aus dem von Grimm (Myth.[4] 122, 559, 833) beigebrachten Material zur Genüge. „Zwei Raben fliegen mit einem Mann den ganzen

Tag Nialssaga 119." „Ebenso geleiten den heil. Gregor drei fliegende Raben Paul Diac. 1,26." (559). „Unter den Vögeln steht zunächst der Rabe, dessen Gestalt der Teufel gern annimmt" 833. „Den schwarzen von Noah ausgesandten Raben nennt Caedm. 87, 11 den Feind (feond). Nicht blofs Schwärze, List und Behendigkeit des Vogels, auch sein alter Zusammenhang mit Wuotan, wie bei dem Wolf, konnten diese Vorstellung befestigen." „Im Puppenspiel von Dr. Faust wird der Rabe, welcher die Verschreibung mit dem Teufel getragen bringt, merkwürdig Mercurs Vogel genannt, was völlig auf Wuotan gerecht wäre." — Für den Besuch der Hölle ist ein hier nahe liegendes Analogon der Aufenthalt Brandons in den Vorhöfen der Hölle, eine Dichtung die bekanntlich auf keltischen Mythen beruht; für den Ritt nach Frankreich aber der in der Kaiserchronik und in der Spagna erzählte nächtliche Ritt Kaiser Karls nach Paris um die Vermählung der Kaiserin, die ihn gestorben glaubte, mit einem Verräter zu verhindern. Die Sp. rimata erzählt darüber dafs Roland durch ein Zauberbuch tausend Dämonen gerufen habe. Der mächtigste, Machabello, blieb. Er erzählt die Vorgänge in Paris, Roland fordert ihn auf den Plan zu stören. Dazu ist der Dämon nicht mächtig genug. Er will aber Roland oder Karl hintragen und verwandelt sich in ein grofses schwarzes Rofs, was an die Verwandlungen von Malabron im Gaufrey (5341 ff.) erinnert. Karl fürchtet dafs der Dämon ihn fallen lasse, doch unternimmt er auf Rolands Zureden die Fahrt. Wenn er nur einmal den Namen Gottes ausgesprochen hätte, so wäre er gefallen (XX und XXI). Sehr belehrend ist der Vergleich dieser Stelle mit der entsprechenden Version des Viaggio (éd. Ceruti II 57 ff.) Anstatt des Dämons oder schwarzen Rosses erscheint dort ein folletto, welches auf Rolands Befehl als rasender, alles niederwerfender Wind durchs Lager fliegt zum Zelte Karls, der im ersten Schlafe lag. Das erscheint als Reflex des Mythos von Wodans Ritt an der Spitze der wilden Jagd. Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dafs dieser Passus der Karlssage von den kompetentesten Beurteilern, Grimm und Schambach-Müller, auf die germanische Mythologie zurückgeführt wird. Offenbar im Zusammenhange mit diesem Passus stehen Stellen in welchen jemand der sich in schlimmer Lage besonders in Todesgefahr befindet sagt „Die oder der Teufel hat mich hierher geführt". *A si très mal hostel vous venés herbergier, Qui chi vous aportèrent li déable d'enfier* II 298, 375. *Li déable me fisent chi endroit hebergier, Mauvais ostel trouvai, jà n'en paierai denier* II 266. *Je le fis chevalier, le déables m'en aida* II 357. *Li brans chéi sour lui, li déables l'i porta* II 362. *Hé! déables d'enfer, par toi ai cheste atente* II 382. Auch sei hier noch an die Greife erinnert welche in der germanischen uud romanischen Heldensage Kinder entführen, und an die auf Aspremonte hausenden, welche Richiers Rofs töten und zerreifsen. Nicht unerwähnt darf endlich bleiben, dafs der Verfasser in der von ihm benutzten Brandonsage etwas Ähnliches vorfand. In der von Schröder herausgegebenen lateinischen Fassung heisst es S. 25: *Et cum navigassent, aparuit illis avis que vocatur griffa. . . Illa extendit ungulas ad servos dei capiendos.* Aber ein anderer Vogel kommt dem Greif entgegen und tötet ihn nach längerem Kampfe. Ich kann Schröder durchaus nicht beistimmen, wenn er hier dem Verfafser die Kenntnis der Greifensage absprechen möchte. Dafs griffa von dem gryps der Vulgata (von dem in den Speiseverboten Levit. 11,13 und Deuteron. 14,12 die Rede ist) hergeleitet wird (Einl. XIV), dafs überhaupt der Greif orientalischer Herkunft ist, beeinträchtigt die Bedeutung der Stelle nicht erheblich, da die Ersetzung des heimischen Tieres durch ein fremdes schon sehr früh wohl durch die Waräger vermittelt wurde und ähnliche Vorgänge im griechischen Mythos vorhanden sind. — Aus der ziemlich umfang-

reichen und in wesentlichen Teilen mythischen Brandonlegende hat der Verfasser nur die Hauptmomente, den Besuch des Paradieses und des Vorhofes der Hölle seinem Werke einverleibt. Eine Begründung seines Verfahrens ist in diesem Punkte wohl kaum nötig, doch läfst sich annehmen dafs er seinen Helden auch mit höchster Erkenntnis „der Höhen und Tiefen“ der Menschheit hat ausrüsten wollen. Bei ihm ist merkwürdigerweise St. Brandon ein bekehrter orientalischer Herrscher, ganz abweichend von der sonst bekannten Lebensbeschreibung des Heiligen (Karl Schröder, Sanct Brandan 1871). Ob der Verfasser andere Sagen darüber gekannt oder ob er die vita verändert hat um diese Fahrt an Baudouins orientalische Abenteuer anzuschliefsen, kann ich nicht entscheiden. Mit den Versen *Mile liewes de mer, en une randonnée, Nagierent sans lasquier; encore n'ert finée Le tempeste par coi le mer fu si tourblée. Il ne luisoit solaus, né lune à le vesprée, Ains faisoit aussi noir qu'en charcre machonnée; Onques mais nulle gent ne fu si effraée Que furent li baron dont je fai devisée* II 45 vergleiche man Schröder 35, Ch. de Rol. 980, Gaufrey 4823 ff. Es fehlt dann die Schilderung der irischen Felseninsel, der Diebstahl und der Tod des Mönches, der Zaum der nach Bruns im druidischen Cultus eine Rolle gespielt haben soll (Schröder 38), die Erscheinung des Teufels als Negerknabe (ib. 38, Grimm M.[4] 829), die Erscheinung des Jünglings mit dem Brot und Wasser, die Schafinsel, der Jasconius, die siebenjährige Dauer der Irrfahrten, das als Schlaftrunk wirkende Wasser, der trübe und der klare Quell, die Speisung der Mönche durch Himmelsbrot, die quadratische Kirche mit den feurigen Pfeilen, das Lebermeer, der feuerspeiende Fisch, die Meerschneckeninsel mit der Schar der Knaben, Jünglinge und Greise, die Traubeninsel, der Greif, die Säule mit dem Zelte, der ganz behaarte Einsiedler Paulus, seine Ausfahrt auf dem geheimnisvollen Schiffe (welche an Skeàf, St. Emmeran u. s. w. erinnert), der Flufs des Landes der Verheifsung. — Die äufsere Ansicht des Paradieses (*Qu' il ont véut. I. lieu moult noble et souffisant, Muret trestout autour de cristal reluisant* II 46) dürfte der Kristallsäule (Schröder 27) entsprechen. Die fruchttragenden Bäume sind beiden Texten gemeinsam. Statt des Jünglings geleiten den Baudouin Enoch und Elias. Ob die Verse II 49 *Né ja ne kerra fruis, s'escripture ne ment, Des-si jusques au jour du tres grant jugement* (vgl. 51) in Beziehung zu den Nachrichten der Edda über Yggdrasill am Weltende stehen? Das Fallen der Früchte könnte ja als Zerstörung des schönen Baumgebildes aufgefafst werden. Die singenden Vögel II 49 entsprechen wohl kaum den für ihren Indifferentismus bei Lucifers Falle bestraften Engeln (Schröder XI, 12), noch weniger die später erwähnten Sommervögel. Die Äpfel welche jung und alt machen haben kein Gegenstück im lateinischen Texte, ich vergleiche sie dem Zauberkraut welches Maugis zu gleichem Zwecke verwandte (Michelant 127, 250, 260). Die Furcht vor Vergiftung durch einen Apfel zeigt wohl dafs der Dichter *Parise la duchesse*, Gaydon, vielleicht auch Schneewittchen kannte. Die Erklärung des *arbre sec (chuis arbres lá . . . Porta jadis le fruit qu'Adans, par ignoranche, Avala à son corps* II 53) findet sich nicht im lateinischen Texte. Die sich daran anschliefsenden Verse *Car li pepins du pum qu'Adans mort, celle fie, Rendi forche et rachine; et l'arbre par maistrie, En nasqui et issi, pour voir le vous affie, Dont le crois Jhésu Crist fu faite et establie* 54 geben ein christliches Gegenbild zu Yggdrasill s. Mannhardt W. F. K. I 281 ff. Ein echtes Produkt der mythologisch angehauchten Volkssage ist die Mitteilung, dafs die beiden Wanderer glauben, nur zwei Tage im Paradiese zugebracht zu haben, während sie doch zwei Monate dort gewesen sind. Dieser Zug findet sich wieder in all den zahlreichen Erzählungen von Hirten die in einem Zauberberge gewesen sind

und in anderen das Totenland symbolisierenden Örtlichkeiten (Müller-Schambach, Fahrt nach dem Osten, an verschiedenen Stellen). In der Schilderung der Hölle und der Unterredung mit Judas finden sich die gröfsten Ähnlichkeiten, relativ genommen, zwischen der lateinischen Fassung und dem Baudouin. Die Abweichungen aber scheinen mir recht beweisend zu sein für meine These dafs die Verfasser der *chansons de geste* bei jeder sich bietenden Gelegenheit Mythisches aus dem Volksglauben verwandt haben. Nach dem Lateinischen sitzt Judas auf einem Felsen *et velum ante illum a longe quasi mensura unius sagi pendens inter duas forcellas ferreas, et sic agitabatur fluctibus sicut navicula solet quando periclitatur a turbine* (29). Dagegen dringen die Wanderer im Baudouin zuerst durch dichten Rauch, dann *.I. petit vont avant, s'ont clarté avisée Ensi qu'en. I. busson*; *et là ont escoutée une vois complaignant* . . . II 56. Das klingt doch deutlich an die zahlreichen von Grimm M.[4] 540 ff., 689 f. mitgeteilten Beispiele an wo Seelen in Bäume verwandelt sind, oder göttliche und elbische Wesen unter dem Schutze von Bäumen leben. Wenn ferner bei der zweiten guten That des Judas der Dichter sagen läfst: *Passoie en un chemin ou d'iauwe avoit grans flos; On n'i pooit passer, ni aler ens né hors, Dont la gent dou païs perdoient lor proupos, Or i mis une planque* . . . II 58 so eröffnet das einen Ausblick auf die ganze Reihe von Vorstellungen die wir nach Uhlands Untersuchungen über den Thormythus mit dem Wesen dieses Gottes verbinden, dann auf die zahlreichen Sagen und Legenden, in welchen der Teufel als Feind der Kultur erscheint (Ztschr. XI 195, 343). Im Lateinischen wird dagegen echt theologisch nur die Geringfügigkeit der guten Handlung betont *(Petram in qua sedeo, illam misi in fossam in publica via sub pedes transeuncium antequam fuissem discipulus Domini* (31). Die Insel der Schmiede *(insulam . . plenam officinis fabrorum)* rechnet unser Dichter entschieden zur Hölle, sie ist ihm der eigentliche Mittelpunkt derselben. Auf das Schmieden legt er gar kein Gewicht, nur auf das Werfen mit *tisons* und *brandons.* Aus den letzteren erklärt er nach Volksetymologie den Namen Brandan. Schröder polemisiert (46) mit Recht gegen die Meinung welche hier einfach Cyclopen sehen will (Cholevius), ob jede klassische Reminiscenz ausgeschlofsen ist, wäre indessen vielleicht zu bezweifeln. Im übrigen wird die Ansicht von Schröder wonach diese Schmiede aus einem keltischen Mythos von schmiedenden Feuerriesen hervorgegangen sind wohl allgemein angenommen (vgl. Romanische Studien I 555 ff.). Im Baudouin werden sie einfach Teufel genannt, ganz den sonstigen Übergängen von Gottheiten zu Teufeln entsprechend. Bei der Beschreibung der Wirkungen des höllischen Feuers scheint der Verfasser des griechischen Feuers gedacht zu haben: *mais j'ai oï conter En le droite matère de saint Brandon, le ber, Que li brandon faisoient l'iauwe en maint lieu flamber, Du felon feu d'enfer, qui tant fait à doubter* II 61. Doch mag auch der Ausdruck der lateinischen Version *cepit fervere mare quasi ruina montis ignei fuisset ibi* (28) dazu Veranlassung gegeben haben.

Die Änderungen welche der Verfasser in den aus Marco Polo (H. lit. XXV 589) entnommenen Teilen vorgenommen hat scheinen, abgesehen von der Einführung der Ivorine, nicht erheblich durch Mythisches herbeigeführt worden zu sein. Die Berichte des M. Polo dürften aber in manchen Punkten durch solche aus dem heimischen Volksglauben aufgenommene Elemente gefärbt sein. Sind doch schliefslich alle Reiseberichte auch von modernen Reisenden namentlich wenn sie die Religion eines Stammes betreffen, daraufhin zu prüfen, ob nicht die Fülle der mitgebrachten Vorstellungen das neu aufgenommene Bild beeinflufst hat. Indefsen bin ich nicht in der Lage eine solche Scheidung in den Berichten des Marco vorzunehmen.

Aus der folgenden Episode über die Herrschaft der Verräter in Lusarches glaube ich einige Aufklärung über den ursprünglichen Kultus der nordeuropäischen Völker schöpfen zu können. Unsere Stelle ist offenbar ziemlich identisch mit einem Passus aus der Macairesage. Gaufroi sagt seinen Leuten: *Une taille eslevez par le terre garnie: Quatre denier paier, d'un lot de vin sour lie; Qui ne vent que .II. sols, prendés ent le moitie; Faites taille paier à chascune partie; Le .X^e prendés, sour toute le clergie. Et s'il est aucuns homs, qui sa fille marie, Prendés le mariée, et vous, et vo maisnie;.. Sé le moitiet n'avés, que n'en faille demie, De tout chou qu'elle ara soit rente ou seignourrie. Et d'un huis, .IIII. denier, qui est sus le chaucie; Et des fenestrez .II., et fuist bien véroullie; De la querque de blé, qui razière est nonchie, Prendez-ent .IIII. sols, à cascun le moitie; Et au molin otant, si ne le laissiez mie. D'une beste tuer, qu'on veult à Boucherie, .XII. viez parisis, puis qu'elle est escorchie...* I 186; vgl. 225. Die entsprechenden Verse aus Tristan de Nanteuil (XIV. Jh.), welche Guessard in seiner Ausgabe des Macaire (Einl. 18) mitteilt lauten: *Maquaire demoura en ceste seignorie (Nanteuil). Tel coustume alleva, ains l'année acomplie, De quoy en la cité fut la gent si honnye, Que d'un seul huis ouvrir qui stiet sur la chaussie Paioit on .VI. deniers la sepmaine acomplie; D'une fenestre ouvrir paioit on la moitie. Qui sur couste gisoit où plume feust mussie, Il paioit .VI. deniers, pour voir le vous affye, S'il n'estoit gentilz homs et de chevallerie. De .XX. sous marchander autant, quoy que nulz die; D'un chappon, .II. deniers; de my lot de boullie Paioit on une maille, c'estoit chose taillie.* Der Verfasser des Tristan läfst die betreffende Stelle, wie man sieht, weg, doch wohl weil ihm solches nicht bekannt war, oder, wenn er der Nachahmer sein sollte, weil er Zweifel über die Angabe hegte. Indessen geht auch aus der Darstellung im Baudouin klar hervor, dafs der Verfasser vom Hörensagen redet und nicht etwa Erlebtes erzählt. Der Dichter beansprucht, wie der Leser der Artusromane aus den folgenden Stellen unschwer ersehen wird, nicht mehr Glaubwürdigkeit für seine Angaben als man sie den Thaten der fahrenden Ritter die überall das Unrecht ausrotteten und den Unterdrückten beistanden zu schenken gewohnt ist. *Car che mauvais usaige mes corpz abatera!* I 226. *Onques si fait usage Jhésus ne commanda!* I 226. *Chest usaige . . ch'est encontre droiture* I 228. *Jà ne me puist aidier, li Pères qui ne ment, Sé je ne descoustume . . . che servaige vilain* I 228. *I homs sui d'aventure, d'estrainge païs nés;... Je, qui sui chevaliers aventureus clamés, M'avisai que ch'estoit et meschief et pités C'on vous avoit ensi et tailliés et robés . . .* I 235. *Ichieus aventureus celle ville troubla, Et par chevalerie les gloutons i tua; Pour une maletote que Gaufrois rechiut là, Onques mais ne fu telle, né jammais ne sera* I 263 f. Es wird dann noch einmal die Sache erzählt. Auf diesen letzten Vers, der bei unserem Dichter, dem niemand Intelligenz und Umsicht absprechen wird, eine nicht geringe Bedeutung hat, möchte ich besonders die Aufmerksamkeit des Lesers lenken. *En bon lieu arrivèrent, car Baudewins fu là Sires d'une cité là où il trébuça Les mavaises costumes, les bonnes alleva* II 80. Zum Überflufs sei noch bemerkt, dafs der Dichter diese Unterdrückung eben den „Verrätern" zur Last legt, d. h. einem Geschlechte welches nach meiner Auffassung dem Mythos angehört, jedenfalls nicht der Geschichte. Anderseits scheint es mir beinahe unstreitig festzustehen, dafs wir es hier mit einem Reflex uralter Kultushandlungen auch der Germanen zu thun haben. Dafür hat auch das bei Schmidt (1881 Herder, Freiburg) aus der Edda (Rîgsmâl) angeführte Beispiel immer noch eine gewisse Beweiskraft, obschon ich nicht daran denke, dem Urteile Schmidts (194) zu widersprechen. Schliefslich läfst sich die grofse Zahl von Gerüchten

aber auch von Belegen über eine derartige Sitte (Schmidt 36—41, wozu ich noch besonders auf die dahin gehörigen Kapitel aus Lubbock, Vorhistorische Zeit, s. Register, aufmerksam machen möchte) doch nicht aus der Welt schaffen und der Verfasser selbst sagt (41) dafs vieles dieser Art auf irregeleitete religiöse Vorstellungen zurückzuführen sei. Besonderes Gewicht lege ich auf die Erklärungen welche Mannhardt (W. u. Feldkulte II 284, 285) zu den von Herodot aus Babylon berichteten Gebräuchen gegeben hat. Sollten die Rechte auf Abgaben welche die verschiedenen von Schmidt 244—58 aufgezählten Herren und Korporationen besafsen nicht darauf begründet sein dafs sich an den Sitzen ihrer Herrschaft heidnische Kultusstätten befanden die ihrerseits wohl schon lange nicht mehr jenen Kultus kannten, aber dafür bestimmte Opfer in Anspruch nahmen?

Der vielgenannte Löwe welchen Baudouin und nur er bezwingen kann, vergleicht sich der Sphinx. „Diese ist das aus alter und weitverbreiteter Symbolik aufgenommene Sinnbild einer dämonischen Plage, deren bestimmtere physikalische Beziehung kaum noch nachzuweisen ist: eine Art von Würgengel, welcher bald durch rohe Gewaltthätigkeit, bald durch Schlauheit und verborgenes Wissen Verderben um sich verbreitet und vorzugsweise der jugendlichen Kraft und Schönheit nachstellt“ (Preller, Griech. Myth. II 348). „Von ihrem Rätsel und der Strafe für den der es nicht zu lösen vermochte, eine Sage welche an die Rätselwettkämpfe auf Tod und Leben erinnert, wissen erst die attischen Tragiker“ (ib.). Das Aufgeben des Rätsels, welches im Baudouin ganz wegfällt, ist also nur ein sekundäres Moment des Mythos. Gerade die Bezeichnung der Sphinx als Würgengel läfst die Ähnlichkeit der beiden mythischen Gebilde ganz besonders hervortreten. Was als sicher angenommen werden kann ist zunächst die Verwandtschaft mit den Greifen im Aspremont und mit dem Drachen im Aiol. Auf Aiol scheinen auch sprachliche Übereinstimmungen zu deuten. Wie jene Greife verteidigt der Löwe den Übergang über einen Berg. *Jusques au desrubant alèrent franchement, Où li lions estoit, au Dieu commandement: Mais quant le desrubant passèrent seulement, Li lions leur sali si esragiément, Qu'en che jour en a mort, qu'afolez, plus de cent* I 155. An Aiol erinnert ebenfalls die ganze Situation, dann aber auch die Wiederholung des Verbums *essillier (Les paiens de la terre avoit tous essiliés Aiol* 6153). *Pour le lyon qui tout le païs esiella* II 31. „*Vous venrai délivrer de che lion lanier Qui si faitement fait vo chité essillier.* II 39. *Que je devoie là aleir hastéement, Pour ochirre .I. lion qui trop hideusement Essille le païs avironnéement* II 85. Ich glaube nicht, dafs man die Ähnlichkeit dieser Episode mit der Drachensage im Aiol bestreiten wird und damit könnte eigentlich die Zurückführung auf den germanischen Mythos als vollzogen betrachtet werden. Indessen sind die Stellen in welchen betont wird dafs der Löwe gerade den Weg in die Stadt bedroht ohne ihr selbst eigentlich direkt zu schaden, doch zu eigentümlich, als dafs sie unerwähnt bleiben dürften. Die Ähnlichkeit mit der thebanischen Sphinx liegt eben hauptsächlich in dieser Belagerung des Weges in die Stadt, welcher in unserem Gedichte für die Sarazenen ganz unpassierbar gemacht wird, so dafs sie durch einen Tunnel den Verkehr mit der Aufsenwelt aufrecht erhalten müssen. Vielleicht darf man in dem Umstande dafs die Christen ungehindert passieren — konsequent ist der Verfasser übrigens nicht, sonst hätte ja dem Baudouin die Benutzung des Tunnels nicht anempfohlen zu werden brauchen — einen leisen Anklang an den antiken Zug von dem zu lösenden Rätsel finden, *Nulz hôms n'ozoit passer, environ ni entour, S'il ne créoit en Dieu, le père créatour* I 158. *Vassaus, dist la roïne, il i a un lyon, Assés près d'Abilant, qui grant confusion Fait à cheste chité dont je fai mention; Car il n'est nul vivans, tant ait coer de*

grifon, Qui ose issier de là le trait à .I. bougon. Car li lions dévoire le païs environ Et par jour et par nuit fremée le tient-on; Né chil de Babilone, né de la nation, N'osent en Abilant porter .I. soel bouton, Né conforter la ville, amit, né compaignon, Sé n'est par dessous terre. Mais par là i va-on; .VII. liewes dessous terre contèr i poroit-on; Bèle i est la chiterne, ains tele ne vit-on II 26. Die „bove" war nebenbei bemerkt sogar beleuchtet... *par le bove s'en va; En pluiseurs lieus ot feu qui le bove aluma* II 31. Die Stadt Abilant selbst scheint direkt während der siebenjährigen Dauer der Plage nicht belästigt zu werden, erst als Baudouin nach Zähmung des Löwen mit demselben eindringt zerreifst und tötet er alle Sarazenen. *Car n'encontre personne qu'il ne face morir; Hommes, femmes, enfans, a fait si esmarir Menbres et bras et piés leur fait du cors salir* II 135. Der König nennt ihn *déable* (*Car vé-chà le déable que tant devons haïr* II 135), wieder ein Anklang an Aiol (*Car diables le vaut tout enfin engingnier* 6148). Dafs der Teufel als Drache oder Schlange erscheint ist eine alte und weit verbreitete Anschauung (Grimm M. 833 f.). Dafs der Löwe hier ein Engel ist, kann darnach kaum auffallen. Als richtiger Würgengel verschont er auch in der Stadt die Christen (*Mais les bons crestiens ne vot mie honnir* II 136, *Enchois c'on fuist aleit de terre une louvée, Fu chi celle chiteit de païens esseulée C'on n'i trouvast personne, ne fuist morte ou navrée* II 137). Dem Zwecke entsprach es, dafs das Ungeheuer (*Onkes si grande beeste ne vit-on à nul jour! Plus haut fu c'un chavaus c'uns rois tient à séjour* II 128) hier von einer dämonischen Kraft höherer Natur beseelt ist. Hiermit ist übrigens schon ein Element eingedrungen welches dem ursprünglichen Drachenmythos ganz fremd war. Der Engel ist offenbar deshalb zur Hilfe genommen, weil der Löwe das heilige Blut Christi bewahren soll. Dem liegt wie ich glaube ein anderer Mythus zu Grunde, von welchem wir das beste Prototyp in dem von Indra bekämpften Drachen Vritra haben, was ich hier übrigens zunächst nur als Illustration anführe. Der Drache Vritra enthält den leidenden Menschen die kostbare Flüssigkeit, den erquickenden Regen vor (Rig-Veda übers. von Grafsmann I 251: Dir, wie dem Himmel, räumten alle Götter, o Indra, ein die ganze Gottheitsfülle, Als du den Vritra, der die Wasser einschlofs, die Schlang' erschlugst, o eilender, mit Vischnu). Aus dem Wolkenwasser ist dann in den Verjüngungen des Mythos bald ein kostbarer Heiltrunk, bald berauschender Wein oder, wie in der Sage vom getreuen Eckart, Bier geworden (vgl. Ztschr. XI 202), und hier scheint nun eben der Dichter oder seine Vorlage dafür die kostbarste Flüssigkeit die er sich denken konnte eingesetzt zu haben. Offener liegen drei andere Elemente zu Tage welche der Verfasser in diese Episode hineingetragen hat. Die Allegorie welche den Versen II 126 f. zu Grunde liegt geht augenscheinlich aus den *bestiaires* hervor (*Li lions sénéfic une beste gentis, Quant Dieus fist en samblanche d'un lyon seignouris Garder son digne sanc .VII. ans tous acomplis. Une bonne personne, amis à Jhésu-Cris, Qui bonne vie mainne, et en fais et en dis, Est appellés lions ès anchiens escris. Lions a bonne chière; et .I. hons ségnouris Qui est bons et preud'ons et à Dieu vrais amis, Plains est de bonne chière et si porte bon vis . . . Si comme lions fut et keurt par le bousquage, Devons fuïr péchiet, glouternie et outrage*). Man wolle dabei nicht vergessen dafs gerade die Beliebtheit der Allegorie in den gebildeteren Kreisen des Mittelalters ein Gegenstück ist zu dem mythosbildenden Triebe der unteren Klassen und der älteren, besonders auch der vorhistorischen Generationen. Ebenso klar ist die Nachahmung der Artusromane speziell wohl des Iwein. Es mufs jedoch bemerkt werden, dafs Crestien im Gebrauch seiner Mittel viel mafsvoller ist als der Verfasser des Baudouin. Man vergleiche um

die Nachahmung zu konstatieren Chev. au Lyon 3386 ff. mit den folgenden Versen: *Et li lions ... Contre lui s'agenoulle, s'el prist à festier* II 129. *Et là ch'est li lyons à genous getés jus, En lui priant merchi; dont forment fu confus . . . Voit li lyon si simple et fu si abatus Que ne li fesist mal pour le trésor Artus* II 131 . . . *forment s'esmerveilla Quant il vit le lion qui ensi le lassa; Et de che qu'il ot fait forment s'umélia* (*ib.*). *Venus est à lyon, douchement le baisa* II 132, ein Vers der an das Küssen des Drachen in den Märchen und bei den Italienern erinnert. *Or oïés dou lyon la vérités prouvée: Si tost qu'à Sarrasins oit faite sa journée, Revint à Baudewin et li fist enclinée* II 137. Die Mafslosigkeit des Epigonen liegt darin, dafs der Löwe seinen Helden nicht blofs begleitet wie im Iwein, sondern dafs Baudouin auf demselben reitet und mehr durch sein Würgen als durch eigene Tapferkeit die Stadt bezwingt. Weniger klar ist der Sinn und die Herkunft des dritten bezw. vierten vom Verfasser hinzugefügten Sagenelementes. Als Baudouin bei dem Anblick der Yvorine seine Pflicht zu vergessen scheint *En ichelle hoerre, signour, que la belle acoloit, Li lions vertueus, qui si dignes estoit, Vint à le damoisèle: des pates l'aherdoit, Et voïant tout le pople qui là endroit estoit, Dévoura le dansèle, le coer li esrachoit; Et puis s'en départi, et morte le laissoit. Onkes ne dist c'un mot quant il s'en départoit: Amende che mesfait car Diex voilt qu'ensi soit . . . Ensément s'en parti, volant c'uns oseillons; Et quant il fuit en l'air, sé sambla .I. coulons* II 144. Das Auffliegen in Gestalt einer Taube ist nichts Erhebliches und dürfte der Erscheinungsform des h. Geistes nachgebildet sein. Die Episode der Yvorine ist sonst in den meisten Teilen eine ziemlich schwache Nachahmung des dritten Schemas der chansons (S. Ztschr. XI 4). Wenn der Held aus irgend einem Grunde die Heldin nicht heiraten kann so fällt sie einem seiner Begleiter zu wie etwa im Floovant (2239 ff.). Man sieht gar nicht ein warum der Dichter die ganz unschuldige Yvorine so grausam bestrafen läfst, wenn er nicht durch Reste einer Volkssage sein Werk hat ausschmücken wollen. Ich brauche nicht an die Opfer von Knaben und Mädchen zu erinnern, welche dem Minotaurus dargebracht wurden (Preller II 123—125, 293—297), auch auf deutschem Boden ist die Erinnerung an Sühnopfer welche bei Landplagen gewidmet wurden noch nicht erloschen. Die folgenden Beispiele sind von Ulrich Jahn (Die deutschen Opfergebräuche, Berlin 1884, S. 63 ff.) zusammengestellt. Nach der Ynglînga Saga wurden in Upsala bei einer Hungersnot im ersten Jahre Ochsen, im zweiten Menschen, im dritten der König selbst Odin geopfert. Am Waenarsee wurde König Olaf geopfert weil er durch Mifsachtung der Götter den Fruchtmangel herbeigeführt haben sollte. Die Sagen vom Mäuseturm beruhen nach F. Liebrecht auf dem uralten Brauche, dafs bei einem öffentlichen Unglück die Götter durch Opferung der Landeshäupter vermittelst Hängens versöhnt wurden. Aus Hessen berichtet Lyncker Hessische Sagen S. 38, 56: Sieben Tage und sieben Nächte stand ein entsetzliches Gewitter über Trendelburg. Da beschlossen die bedrängten Einwohner die Trenda zu vertreiben, weil sie glaubten dadurch den Himmel zu versöhnen. Sie führten sie auf das Feld hinaus; dort war sie kaum allein, als eine Wolke sich herabsenkte und sie verschlang. — Dieses Beispiel kommt unserem Falle, der von einem sehr selbstthätigen Dichter umgemodelt sein mag, immerhin schon nahe. — „Fast bei allen derartigen Sagen ist die Person, welche vom Himmel als Opfer gefordert wird, dem höheren Stande angehörig (Yvorine ist Prinzessin); ich stehe nicht an, in ihnen dieselbe Grundidee zu erblicken, welche Liebrecht in der Sage vom Mäuseturm erkannte: die Opferung des Königs bei Landesplagen.“ Dafs hier Yvorine für die Sünde Baudouins büfsen mufs, ist eine Version welche

schon durch die Bibel nahe gelegt wurde. Obschon das Mitgeteilte zur Erklärung des Vorganges hinreicht, möchte ich doch wenigstens erwähnen, dafs der Verfasser wohl auch das Märchen von Rotkäppchen, wenn ihm dasselbe, woran ich nicht zweifle, bekannt war, benutzt haben mag. Die dort fehlende Motivierung ist dann sein eigenes Werk.

Eine höchst merkwürdige Stelle, von aufserordentlicher Tragweite für meine These, ist die folgende. Gaufroi ist durch Verrat eines Bürgers der zwei entgegengesetzte Thore hat öffnen lassen in die Stadt Lusarches eingedrungen, welche Baudouin eine Zeitlang regiert hatte. Es ist Nacht und die Eingedrungenen treffen mitten in der Stadt zusammen. *Or oïés le miracle que Dex i demonstra: Une telle tempeste à chelle heure leva De tonnoile et d'eclistre, si pleut et si venta, Il sambloit à celle heure que li siècles fina. De l'effoudre du chiel, que Diex i envoïa, Li gent en leur maisons, qui furent chà et là, S'esveillièrent adont, pour le tampz que fist là. Oent le chevauchie qui par le ville va; Cuident che soit déables, qui par nuit chevaucha. Chascuns au miex qu'il sot se béni et sainna. Li gent sont esmari par celle chevauchie, Qui par le ville aloit courrant par le cauchie; Et cuidièrent adont che soit choze anemie. Il pleut, et si venta, et esclistre à le fie.* Bauduin de Sebourc und Blanche hören auch den Lärm: *Quant il oï le tampz, qui ensi s'esbanie, Vint à une fenestre si l'a desvérouillie; Sus le merchiet estoit le fenestre taillie, Là prist à regarder, pour le tampz qui rougie, Onques si grant oraige ne vit nulz homs en vie. „E! Diex, dist Bauduins, dame sainte Marie, Finera dont li siècles ensi cheste nuitie!“ Lors escouta; s'oï grande tournoierie De chevaucheurs qui viènent, bannière desploïe. Lors apella la belle, qui moult fu esbahie: „Dame, car vous sainniés, pour Dieu je vous en prie; Car .c. déablez voi venir à une fie, Qui tout sont à cheval, s'ont no ville saisie. Par si fait tampz qu'il fait vont déable à le fie. Dame, dist Bauduins, sé Diex me puist aidier, Li siècles finera, je croi ains l'esclarier! J'oi venir à cheval maint déable d'enfier, Et huent l'un à l'autre; font tel noise au criier Qu'il samble proprement qu'il doivent esragier. Je croi qu'il viènent ci pour no ville essilier! Mais par cellui Signour qui tout a à jugier, Je m'irai maintenant armer et haubergier; Et sé je puis trouver Belgibus tout premier, Kayn, Ebron le fel, et le glout Lucifier, A eulz me combatrai à l'espée d'achier. Pas ne me prenderont à guise de bregier!“ „Sire, dist la danselle, venés vous recouchier. Encontre telle gent chertes n'avés mestier, Car tost vous porteroient en enfier herbergier.“ „Par foy, dist Bauduins, je n'en donne .I. denier! Che que déables emporte raporte sans dangier.“ Bauduins de Sebourc s'arma isnèlement; Bien cuide que déable reviengnent là parent. Et Gaufrois et li sien furent en grant tourment, Pour le tourble du tampz qui dura longement. Le voie droite laissent, car li tampz lor deffent; Car grosses pières kaient, par le forche du vent. Si fu la nuit oscure, si c'on ne vit noient Nient plus qu'en une fosse, où noir fait quesrement* I 282 f. Jedenfalls benutzt der Verfasser hier einen auch zu seiner Zeit verbreiteten Volksglauben um seine Darstellung interessanter zu machen. Diese Auffassung des Sturmes und Gewitters hat zahlreiche Analoga aus allen Zeiten und Völkern und hat zu den höchsten Abstractionen des Mythos geführt. Ob die Dämonen als Begleiter oder als Urheber der Naturerscheinung auftreten ist ein unerheblicher Unterschied. Der russische Bauer erklärt sich die Verwüstungen der Orkane aus dem Kampfe der Waldgeister (Liesowiki) gegen einander, wobei die Kämpfer Baumstämme und schwere Felsstücke schleudern Mannhardt Wald- und Feldkulte II 97. „Um Altbunzlau sagt man, wenn ein starkes Gewitter ist und die Winde gegeneinander wehen, „die bösen Engel streiten wider einander“ und der gemeine Mann um Aussig erklärt sich den Hagel daraus, dafs böse Geister sich

in der Luft bekämpfen. Sie schleudern Mühlsteine gegen einander, die aufeinanderstofsend in tausend kleine Stückchen zerspringen und als Hagelkörner herunterfallen" ib. Anm. 1. „Auf dem Gipfel des Parnasos liefern sich die verschiedenen Ortsgeister dieses Gebirges tobende Schlachten, und von diesen leiten die Arachobiten die Schneestürme ab" ib. Anm. 2. Der südtirolische Orco, ein Seitenstück der Kentauren (die Mannhardt als Winddämonen deutet), erscheint am liebsten als Pferd mit feuersprühenden Hufen ib. 99 Anm. 1. In Masuren sagt man, wenn der Wirbelwind so stark ist, dafs auch Erde aufgerührt und mitgeführt wird: „Ein Pferd fliegt durch die Wolken" 95. Der russische Waldgeist Ljeschi (Wirbelwind) wiehert wie ein Pferd; beim Umzug der wilden Jagd hört man, wie unten im Walde die Eichen krachen, oben in der Luft die Hunde bellen, die Wagen rollen, die Rosse wiehern 99. „Der deutsche Volksglaube behauptet, im Wirbelwind sitze der Teufel, ein Hexenmeister oder eine Hexe; sobald man ein Messer, Hut, oder Mütze hineinwerfe, höre er auf; der Hut sollte Oberherrschaft über den Dämon begründen, das Messer denselben verwunden" 85. „Dem Neugriechen schreitet oder tanzt im Wirbelwinde die Neraide oder der Teufel, der daher auch ὁ ἄνεμος heifst" 85. Die schwarzen Böcke und der schwarze Hund (der Teufel), den man anderswo vor starkem Gewitter gesehen haben will, führen auf Thors Böcke zurück, wieder ein Beweis dafs die germanischen Götter oder ihre Attribute in höllische Wesen verwandelt worden sind. — Bei Hesiod sind Blitz, Donner und Wetterstrahl drei Cyklopen, Brontes, Steropes und Arges, welche den Zeus mit den furchtbarsten Waffen versehen. Der Dämon des Wirbelwindes ist offenbar Ixion und sein Sohn Peirithoos, der Ringsumläufer 84, 85. Eine Erklärung für diese Mythen liefert die von Mannhardt mitgeteilte wissenschaftliche Schilderung der Windhose von Arago 86. Darnach treten Windhose und Gewitter häufig zugleich ein. Die Wolke, aus welcher sich die Windhose entwickelt, gleicht dem Rauche einer Feuersbrunst oder eines mit Steinkohlen gespeisten Ofens, das Dröhnen wird mit dem Rollen eines galoppierenden Wagens oder mit einem in Intervallen wiederholten Gewehrfeuer verglichen. Steine werden weggeschleudert, Gebäude zertrümmert. Ein stinkender, schwefelartiger Geruch begleitet die Erscheinung. An diese letztere Beobachtung mag sich der Zug knüpfen, dafs Blanche fürchtet die Teufel möchten Baudouin wegtragen. Es ist bekannt dafs der Volksglaube annimmt, die Erscheinung des Teufels bringe einen solchen Geruch hervor. — Dafs Gaufrois Reiter in Verwirrung geraten und sich gegenseitig bekämpfen, wird von dem Dichter allein dem Unwetter zugeschrieben (*Car li hons qui se doubte a paour bien souvent. Li hons, puis qu'il se doubte, est tantost déconfis* 283). In der eigentlichen Volkssage, die er nach seiner ganzen Anlage jedenfalls „rationalistisch" umgestaltet hat, dürfte in solchen Fällen die Schuld wohl den bösen Geistern selbst beigelegt sein. Gaufroi sagt auch: *Et li fel Bugibus Nous a tous encantés* I 286. So soll im Kampfe mit den Söhnen des Tarquinius die Stimme des Faunus die Feinde verwirrt und den Römern Rettung gebracht haben (Dionys. Halicarn. V 16, vgl. Mannhardt II 115). — Bekannt ist, dafs gerade die Gewittererscheinungen die Attribute der höchsten Gebilde des Mythos geliefert haben. Indra kämpft mit dem Blitze: „Mit Macht zerbrach den Fels er, Blitze schleudernd, der allgewalt'ge, seine Kraft erweisend; Den Vritra schlug er munter mit dem Blitze, befreit vom Stiere rannen schnell die Wasser," Rig-Veda übers. von Grafsmann I 124. Zeus wirkt besonders auch „als der stürmende, donnernde und blitzende Gott des Gewitters, welchen Homer in so vielen Beinamen und Bildern schildert und dessen Macht alle Naturreligionen in ihren Mythen und Anrufungen immer am meisten hervorheben: der Donar und Wuotan des griechischen Himmels . . ."

Die ganze Titanomachie, die Sage vom Typhon, die Gigantomachie sind eine fortgesetzte Verherrlichung dieses Zeus *κεραύνιος*, da er vorzugsweise dieser Macht seine Herrschaft im Himmel verdankte" Preller I 94, 95. Nach dem Volksglauben kämpft Thor mit dem Donnerkeil, welcher zugleich mit dem zündenden Blitz aus der Wolke fährt (Grimm M.[4] 149). Nach der Edda handhabt er vor allem den wunderbaren Hammer Miölnir, den er gegen die Riesen schleudert und der die Eigenschaft hat nach dem Wurfe von selbst in die Hand des Gottes zurückzukehren. Die Riesen kennen diesen Hammer, seinem Wurfe gehen Blitz und Donner voraus (a. a. O. 150). Die Wichtigkeit der Stelle schien eine längere Ausführung zu verlangen. Ich betone noch einmal dafs der Umstand dafs die Teufel hier nur als Begleiter nicht als Urheber des Unwetters erscheinen mir unerheblich scheint. Wer sich etwas mit den einschlägigen Volkssagen beschäftigt, wird finden, dafs die betreffenden Erzählungen mit einer gewissen Ängstlichkeit es vermeiden, den Kausalnexus zwischen der wunderbaren Begleitung und der Naturerscheinung auszudrücken, über dessen Vorhandensein nach dem ganzen Zusammenhange kein Zweifel sein kann.

In der Schilderung des Paradieses der Haut-Assis (I 349) dürften orientalische Vorstellungen mit germanischen verschmolzen sein. In bezug auf die letzteren verweise ich auf meine Bemerkungen zum Elie de S. Gille (Ztschr. XI 336 ff.). Ohne Zweifel ist die Ivorine selbst eine Nachbildung der zahlreichen „orientalischen" Heldinnen der Karlssage. Eigentümlich ist, dafs sie der Dichter hartnäckig *diuesse*, *dieuesse* nennen läfst, was beinahe mit Gewalt den Tanhäusermythus herbeizieht (*Et si en fait sa fille le dieusse appeller* 349, *Vers le diuesse vont, qui tant fu de hau pris* 362). Von dieser Ivorine heifst es nun nach einer überschwenglichen Schilderung ihrer Schönheit I 349: *Il a .VII. ans et plus, bien le puis affier, C'on ne vit la puchelle .I. tout seul ris geter; Né jamais ne doit rire, né joie démener Tant qu'elle verra en ichel lieu entrer Fleur de chevalerie à ruistes cos donner, Et chellui qui n'ara en che monde son per: Mais quant chuis i venra, joie vaura mener. Si que nuls chevaliers ne poet le mont monter Qu'au Viel de la Montaingne ne se voist poursenter: Adont le va le Viex à sa fille mener; Pour chou que volentiers verroit joie dobler, Et rire la puchelle qui s'en voeilt déporter. Et sé li ai ausi bien oï diviser Que chuis qui le fera en joie transmuer, Et de sa bouche rire, et en joie doubler; Ch'iert pour un chevalier qui venra d'outre-mer, Dou linage Elyaes, C'uns Chisnes vòlt mener; Et cosins Godesfroy qui s'est fais couronner . . . Car li puchelle scet très bien adeviser; Et de sors d'ingremanche scetelle bien user, Et le cours des estoles scet-elle regarder. Elle resamble fée, à son corps remirer; Et si samble sérainne à lui oïr chanter.* Sie prophezeit ihrem Vater, dafs er durch sie sterben werde. Eben als ihr Vater befiehlt sie zu töten weil sie heimlich Christin geworden war, wird er von dem ihm untreu gewordenen Kalifen erdolcht I 363. Dafs Yvorine eine Nachbildung des Gerda-Brunhildetypus ist, liegt klar auf der Hand. Sie hat ihr Paradies hoch oben auf der Rouge-Montaingne (*II*^{c} *degrés d'argent le Viex à mont monta* I 360). Sie ist von unvergleichlicher Schönheit, der Dichter vergleicht sie mit einer Fee und nennt sie Göttin. Wie Maugis besitzt sie Zauberkräuter, mit welchen sie alles in Schlaf versenkt (*Elle connissoit herbes; s'en a .IIII. paus pris, Lors fist un tel carmin, che nous dist li escris, N'ot persone en la ville qui n'en soit endormis* I 364, *tous nous enchantoit* 369, vgl. 376). Die Zukunft ist ihr aufgeschlossen wie dem Auberon. Der Vater will sie töten, wie im Märchen der Vater und im Epos der Stiefvater oder andere Verwandte die Kinder umbringen (Müller, Germania I 418 ff.). Sie endet endlich auf wunderbare Weise durch den Löwen der sie verschlingt und dann als Taube gen Himmel fährt.

Und nun sagt der Verfasser von dieser unverkennbaren Brunhilde, dafs sie sieben Jahre weder lacht noch Freude äufsert bis der edelste aller Ritter, der Lichtgott, erscheint. Ist das nicht ein ziemlich deutlicher Anklang an Dornröschen, an die durch Odins Schlafdorn verzauberte Walküre die auf dem Felsen die Ankunft des Göttersohnes erwarten mufs?

Hieran schliefse ich gleich einen Exkurs über die gefangenen oder sonst von ihren Männern getrennten Frauen im Bauduin. „Der uralte Mythos vom Fortgange eines Sommergottes in die Unterwelt für den Winter, seine Wiederkehr übers Meer her im Frühling und die Befreiung seiner verlassenen, inzwischen von winterlichen Mächten, zudringlichen Freiern umworbenen Gattin“ (Mannhardt W. F. K. II 106) hat auch in unserem Gedichte vielfache Reflexe oder Nachtriebe, die allerdings zum Teil etwas verkümmert erscheinen. Beinahe auf jede Frau die einigermafsen hervortritt sind mythologische Motive dieser Art übertragen. Zuerst kommt die Mutter Baudouins, Rose, in Betracht; über deren Bedeutung ich schon einiges ausgeführt habe (Ztschr. X 258). Nach der selbstverständlich kinderlosen kurzen Ehe mit dem Ersten der Winterriesen läfst sie der Dichter eine Fahrt nach dem Orient machen von wo sie nach Boulogne zurückkehrt I 69ff., 181. Sie erregt von dort aus einen grofsen Feldzug gegen den mit dem Könige von Frankreich verbündeten Verräter (II 123, 125, 149 ff.), wird gefangen (169) aber bei dem Aufenthalt im Schlosse Sebourc von ihrem Enkel befreit (253). Später (312 ff.) wird sie dann merkwürdigerweise von dem Legaten gezwungen sich wieder mit Gaufroi zu versöhnen, der sie aber schon nach ganz kurzer Zeit (*Puis ne demoura gares, che nous dist le chanson, Que Gaufrois vers sa femme fist grande traïson* 313) verbannt und in ein Schlofs mitten im Walde in Friesland oder im Ardenner Walde schickt. Er behauptet sie sei tot und täuscht in der That alle Welt (314, 315, 352, 358, 370, 374, 382, 386, 390, 394) bis er schliefslich die Wahrheit gesteht, worauf sie befreit wird (vgl. dazu Müller, Germania I 422 ff.).

Viel realistischer ist Baudouins Frau, die Schwester des Grafen von Flandern, Blanche, gehalten. Indefs wird auch sie von den Verrätern gefangen und mufs vierzehn Jahre in der Burg von Nimaie zubringen. Der Verfasser scheint hier einigermafsen sich selbst zu kopieren, denn die folgenden Verse klingen empfindlich an die Yvorinepisode an. II 107: *Encore estoit la belle en Nimaie, en prison, .XIIII. ans i fu Blanche qui clère a le fachon: Onkes n'i ot déduit né consolation, En tristèce vesqui la dame longement; . . . Mais pour ce qu'elle estoit née de haute gent, Estoit en une sale mise moult noblement; O lui .IIII. puchelles i avoit proprement, . . . Mais dames et puchelles i aloient souvent Caroler et tréchier et canter douchement . . . Mais chose c'on li face ne li plaist pas granment: Pour l'amour Baudewin, qu'elle amoit loyaument, Li anoyot tant fort qu'elle en plouroit souvent.*

Elienor gehört zu den Sarazeninnen die sich in einen Heros verlieben den sie nur vom Hörensagen kennen oder kaum gesehen haben, wie Floripas im Fierabras 2242. Die Störung ihres Glückes und die gemeinschaftliche Einkerkerung mit Esmeret erinnert sehr an Aiol (*Tout trois en .I. dur lit estoit lor char couchie, .VII. ans entièrement, en grande maladie* I 153). Die Scheinhochzeit mit Julien erinnert an Skirnir und Gerda (I 146); ihr Wunsch (*Et voie Esmeret, le damoisel nouri* u. s. w. I 48) ist echt mythisch, denn nach so kurzer Dauer tritt ja zuweilen schon die Trennung ein. Der Heros ist für Zeus oder Wodan gesetzt.

Die Dame de Ponthieu, welche Renegatin wird und einen sarazenischen Fürsten heiratet (I 72) weil Esmeret sie verschmäht scheint mir wenn auch in ziemlich freier Bearbeitung doch

Züge von Aye d'Avignon (Ztschr. XI 204 f.) angenommen zu haben. Man vergleiche besonders II 21 ff., 25, 26, wo sie wiederholt den Wunsch ausspricht aus der Gewalt der Sarazenen befreit zu werden.

In der Tochter des Herrn von Sebourc wird man, abgesehen von dem Umstande, dafs die ganze Episode der Renautsage entlehnt erscheint, Mythisches kaum suchen; doch enthält die Art und Weise wie sich Baudouin als pilgernder Mönch verkleidet in Sebourc wieder einführt unzweifelhaft eine Parodie auf die Wiedererkennungsscenen durch Schwert und Ring, wenn ein Heros von einer „Fahrt nach dem Osten" zurückkehrt (Schambach-Müller, Niedersächsische Sagen 400, 402, vgl. 409, Aye d'Avignon in Ztschr. XI 204, Reali IV 24).

Dafs auf Yvorine mythische Motive übertragen sind, erhellt schon aus dem S. 23 f. gesagten zweifellos. Auch sie wird gleich nachdem Baudouin sie gewonnen hat gefangen und längerer Gefangenschaft überliefert (I 371, 376). Befreit (II 19) trifft sie wieder mit Baudouin zusammen (II 42), aber wieder nur auf kurze Zeit, da dieser wieder eine „Fahrt nach dem Westen" antreten mufs. Der Verfasser häuft die Motive und wiederholt sich (P. Paris in Hist. lit. XXV 589: *Il a fait un poème où les redites et les contradictions abondent.*

Die Königin Ludiane ist eine Nachbildung des Typus Guiborc-Helena. Sollten die Verse I 365—66 (*Sa moullier ot li rois, aveuc li, che dist on; Car menée l'avoit en chelle région, Pour chou que li soudans li donna, en droit don, Une noble cité de trè bèle fachon*) eine durch den Namen ihres Gatten Morgant d'Italie veranlafste Anspielung auf die Stadt der Fee Morgana enthalten, welche man bei Reggio im Meere zu sehen glaubte? Der emporgekommene König li Povres-Pourvéus entführt sie während der Schlacht ihrem Gemahl und bringt sie nach Baudas (379 ff.). Ihretwegen wird die Stadt lange belagert, ihre Auslieferung ist der Preis des Friedens II 1, 2. Zum zweiten Male wird ihretwegen eine lange Belagerung unternommen, als der Entführer ihr nachzieht. Die II 16 geschilderte Jagd könnte wohl die dem Volksmunde entnommene Jagd Odins sein, der in den Zwölfen seine Gemahlin jagt.

Endlich wäre noch von der türkischen Frau des Thiéri de Hasebaing, Oriande, zu reden (II 396 ff.). Auch hier scheint Orable - Guiborc das Vorbild gewesen zu sein, obgleich bei der Freiheit mit welcher der Dichter die geläufigen Romanmotive verwendet und neue einführt eine einigermafsen sichere Feststellung nicht zu gewinnen ist. Die ungerechten Anklagen, die Verurteilung zum Scheiterhaufen, sowie das Eintreten des Bastard de Sebourc und ihre Verbindung nach dem Tode des ersten Gemahls sind aus dem karolingischen Kreise bekannte Motive.

II 146 ff. kurz vor dem aus Barlaam und Josaphat entnommenen Bruchstück wird gesagt, dafs die Bewohner von Arges *ne creioent En Dieu ni en sa mere... Ains croient en soleil qui est au haut estage... Si tost que soleil voient ens ou chiel luisant, S'aloient en la ville trestout agenoulant; Et menoient grant feste au soleil apparant.* Monnier widmet den Spuren und Resten des Sonnenkultus in Frankreich mehrere Kapitel (Traditions pop. 1854, p. 175—218) und fügt in den Anmerkungen noch folgendes hinzu, was zum Teil beinahe unglaublich erscheint. *M. Cochard avait découvert dans les archives de l'église de Lyon, de l'an 1339 à 1381, une foule d'ordonnances relatives à la monnaie qui se fabriquait au château de Bechèvelin, ordonnances dans lesquelles on lit qu'on frappait des blancs, des deniers forts et des deniers noirs, sur lesquels, outre l'ancienne légende, devaient figurer le soleil et la lune. 750. „Nous avons appris d'une personne de Lyon, qui a beaucoup fréquenté et qui connait parfaitement les provinces situées à l'ouest du Rhône et de la Saône, qu'il*

existe là une coutume encore tout idolâtrique, attestant que le sabéisme n'y est pas encore absolument aboli. Au coucher du soleil, les gens de la campagne saluent cet astre par des cris. Il s'élève en ce moment des voix de toutes parts qui n'ont pas d'autre objet que de rendre un dernier hommage au dieu de la lumière et du feu 750.

III.

Der B. de Bouillon charakterisiert sich wie im allgemeinen (Hist. l. XXV 593 ff.) so auch in den hier in Betracht kommenden Punkten als eine schwächere Fortsetzung des B. de Sebourc. Der ungeratene Aurri (Ourry) ist ein abgeblafstes Ebenbild der schlimmen Brüder Karls des Grofsen, Floovants (Flo. 2503 ff.), Odins (vgl. 28, 1901, 3750—3788, 4111, 4155, 4171 ff., 4302 ff.). Dafs er aufsergewöhnlich schön ist hat er mit vielen Verrätern gemein, auch mit Ganelon. Auch der Teufel wird vereinzelt als sehr schön gedacht (vgl. Schröder, Glaube und Aberglaube 65, 69). Seine Verwaltung in Abwesenheit des Königs von Jerusalem ist der Herrschaft der Verräter in Lusarches (B. de Sebourc I 186 ff.) nachgebildet. Auch hier fehlt jener vorhin (17) besprochene Zug. Durchaus an Karls Ritt nach Paris (Spagna rimata XX) erinnert der Vers *Si dist que li deables son pere raportoit* 3779. Der geplante Giftmord ist ebenfalls eine schiefslich wertlose Reminiscenz. — Die angebliche Sarazenin Calabre ist eine echt germanische weissagende Frau, unter anderen der Mirabel zu vergleichen (Aiol 5900 ff., 6720 ff., 6775 ff.). Das Töten der Vögel kommt nach Schröder 117 einem Augurium ziemlich nahe. Nach 1116 ff. erscheint sie nicht blofs als Werkzeug eines Gottes zur Verkündigung der Zukunft, sondern sie scheint gewissermafsen als göttliches Wesen das Unglück ihres Stammes selbst veranlafst zu haben. Höchst interessant für die Bedeutung der Sommersonnenwende sind die Verse 2153: *La mere Corbarant . . . Sorti a chelle feste Saint Jehan en esté, Elle geta ses sors et furent recordé, Et tout chou qu'elle dist, en voit on averé.* Wenn ich Ztschr. 205 gesagt habe dafs das Fest im Orient nur von den Johannitern gefeiert wurde so habe ich doch übersehen, was Mannhardt (W. F. K. II 293 ff.) über die Sonnenwendfeuer im Orient zusammengestellt hat. Indessen da der germanische Westen ebensoviel und mehr bot, so ist nicht anzunehmen, dafs die Redaktoren der *chansons de geste* die sich ja durch eine rührende Unwissenheit in Bezug auf den Orient und die Bewohner desselben auszeichnen die Bedeutung der Johannisnacht gerade dem Osten entnommen haben sollten. Auch findet sich bei Mannhardt von eigentlichen Weissagungen nichts, obgleich die vielfachen abergläubischen Deutungen die man an die Sonnwendfeuer knüpfte diese Vorstellung sehr nahe legen.

Den Sec Arbre (209) auch genannt l'Arbre qui fent versetzt Scheler sehr richtig in den äufsersten Norden und erinnert dabei (S. 238) an den trockenen Baum im Paradiese den B. de Sebourc auffand. Die Schilderung in Marco Polo I 20 ist wohl durch die Karlssage hervorgerufen und giebt einen rationalistischen Erklärungsversuch. Ich gehe (vgl. Ztschr. XI 344) einen Schritt weiter und identifiziere ihn geradezu nicht nur mit dem Baume auf der Walserheide (Grimm M.[4] 799) sondern auch mit der Weltesche (vgl. a. a. O. 97). — Die ganze Synamonde-episode ist in gewissem Sinne nur ein Zerrbild der aus der Karlssage bekannten „sarazenischen" Frauentypen. Der Einflufs der Artusromane mit ihrer eigentümlichen „Mystik" die aber eben auf dem Mythus beruht ist deutlich wahrnehmbar. Aber die Karlssage würde auch allein als Vorlage ausreichen, man erinnere sich an Belisent im Amis und Amiles. Dafs jenes eigentümlich fremdartige Verlangen aus dem Mythus hervorgegangen ist, scheint mir durch die Lektüre der

betreffenden Kapitel bei Grässe (s. Register, z. B. über Lancelot IV 174 f.=II 3, 1) bestätigt zu werden. Ob das germanische oder keltische Element schliefslich die Oberhand bei der Mischung behalten hat dürfte kaum zu entscheiden sein. Erheblich wiegt das letztere vor in der Schilderung des Paradieses wo sich Artus und Morgue aufhalten, wenn man dazu die bezüglichen Stellen aus Elie de S. Gile und auch aus B. de Sebourc vergleicht. Über die Dunkelheit, welche das Land umgiebt s. Ztschr. XI 12. Zelte der Art wie 3406 ff. eins beschrieben wird, hat man seit langer Zeit als Symbole des Himmelsgewölbes angesehen. Die Bedeutung des Hornes steht wohl fest (vgl. Simrock M. Register). In Bezug auf Rolands Horn sagt auch Pakscher (Zur Kritik und Gesch. des altfr. Rolandsliedes 1885 S. 93): „Vielleicht beruht diese Episode wirklich, wie manche wollen, auf einer alten mythologischen Vorstellung und es ist was ursprünglich von einem Gotte erzählt wurde, schon ziemlich früh auf Roland übertragen worden." Die v. 3569 erwähnten 200 Jahre erinnern an Karls Alter im Roland und beruhen ohne Zweifel auf dem Mythos. Karl ist Odin, der nie alternde. Auch dem König Snaer (dem Gebirgsschnee) wird ein Alter von 300 Jahren beigelegt (Mannhardt, Götterwelt 95). Die beiden schlagenden Figuren, welche die Rose bewachen (3608 ff.) dürften aus Huon de B. entnommen sein (4562 ff.), wo sich der sehr merkwürdige Umstand findet, dafs *Une aloete, que bien tost set voler, Ne poroit mie ens el palais voler Que ne fust morte* 4568. Das erinnert lebhaft an die Symplegaden. Die kupfernen oder goldenen Schläger dürften Genien der beiden Jahreszeiten sein und das unaufhörliche Zuschlagen den ewigen Wechsel der lichten und der finsteren Hälfte des Jahres symbolisieren. Das Verschenken des Rosses und des Panzers an den Helden der Zukunft ist ein von Odin auf Artus übertragener Zug. Die fünf Jahre sind bei ihnen ganz schnell vergangen 3691 ff. wie bei Baudouin die zwei Monate (S. 15).

Zum Schlufs lasse ich noch einen Nachtrag zum Fierabras bezw. zur Destruction de Rome folgen. Ein Riese von besonders auffälliger Gestalt wird daselbst v. 1090 ff. geschildert. *Estragot le poursuit, uns geans diffaies: Bien avoit III M. homes mordris et devores; Teste avoit com senglers, si fu rois corones.* Recht ähnliche Vorstellungen scheinen noch jetzt in einigen Gegenden von Frankreich zu herrschen und schon zur Römerzeit kursiert zu haben (Monnier, Traditions populaires 1854). *M. Alexandre Lenoir dit avoir lu, au dessus de la porte de Langres, une inscription conçue en ces deux mots: Mercurio Mocho, qui signifient à Mercure-cochon; inscription qui concourt à prouver que le culte du porc a existé chez nos pères* (Mém. de la Soc. des ant. de France, t. I, p. 122). Langres sei als sehr alte Stadt naturgemäfs einer der Hauptsitze des Druidentums gewesen und die Römer die eine solche Gottheit nicht kannten, hätten in bekannter Weise die Gottheiten vereinigt (498). Im Schlosse Maiche (*département du Doubs*) erscheint ein Geist einmal im Jahrhundert *sous la forme d'un cochon noir ou d'un homme à tête de porc; car il y a deux versions à cet égard. Nous préférons la seconde, parce qu'il s'agit ici d'un revenant qui parle et auquel on a parlé comme à un monsieur* (499). Im folgenden erläutert Monnier seine Ansicht, dafs es sich hier nicht um eine „arme Seele" sondern um einen *dieu-cochon* handelt. *On s'aperçoit, à la contexture de ces récits populaires, qu'on tâche de lier, par quelque point, un mythe du paganisme à la foi chrétienne, mais que cela n'a pas trop le sens commun* (500). Der Verfasser glaubt dann dieser Vorstellung buddhistischen Ursprung zuschreiben zu müssen.

Druck von W. Pormetter in Berlin.